تحطيم العقل

ء الأول:

الدولية • تاريخ ألمانيا • شيلنغ



تحطيم العقل

جورج لوكاكش

تحطيم العقل

١ : الظاهرة الدولية، تاريخ ألمانيا، شيلنغ -٧-

ترجمة الياس مرقص

دار الحقيقة
للطباعة والنشر في بيروت

الطبعة الثانية

١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م

إصدار

هذا الكتاب ننقله عن الترجمة الفرنسية الصادرة عن دار l'Arche ، باريس، ١٩٥٨ و١٩٥٩ ، في جزءين كبيرين ، الاول : **بدايات اللاعقلانية الحديثة من شيلنغ الى نيتشه** ، ترجمة A. Gisselbrecht, St. George و Ed. Pfrimmer, والثاني: **اللاعقلانية الحديثة من دلتاي الى توينبي** ، ترجمة A. Gisselbrecht, S. Girard و J. Lefebvre, Ed. Pfrimmer, . العنوان الفرنسي للكتاب : la Destruction de la Raison ، الالماني : Die Yerstoerung der Vernunft .

في طبعتنا العربية ، يصدر الجزء الاول في مجلدين والثاني في مجلدين . ونعتمد رقما مسلسلا واحدا لفصول مجموع الكتاب (اي اننا نسمّي الفصل الاول من الجزء الثاني الفصل الرابع ...) ، بدون اي تعديل آخر .

المجلد **الاول** ينتهي مع شيلنغ . انه يشمل : ١) المقدمة : اللاعقلانية ظاهرة **دولية** للطور الامبريالي (... وليـــم جيمس ، برغسون ، كروتشه ، لوبون ، سوريل ...) ، ٢) بعض خصائص **تطور المانيا التاريخي** (تاريخ المانيا ، وطـــن اللاعقلانية المختار ، من حرب الفلاحين الى هتلر) . ٣) ملاحظات تمهيدية علـى تاريخ اللاعقلانية الحديثة ، ياكوبي ، **شيلنغ** وحدسه الذهني وفلسفته الاخيرة .

المجلد **الثاني** موضوعه : **شوبنهاور و كيركغارد** ، اللذان تابعا (مع شيلنـــغ وآخرين ، بعدهم) تأسيس اللاعقلانية بين ثورتين (١٧٨٩ ــ ١٨٤٨) فكانا (بخلاف شيلنغ واقرانه) ممثلَي اللاعقلانيـــة محض البرجوازيـــة ، في شكلين اثنين (شوبنهاور : «تشاؤم» ورجعية مقاتلة سياسيا ، كيركغارد : «وجودية مسيحية»)، ثم **نيتشه** ، «مؤسس لاعقلانية الطور الامبريالي» ، علما بانه عاش «في عشية هذا الطور» (ان فكرة «الاستباق» تلعب دورا كبيرا فـي اللاعقلانية ، في تحليلهـــا

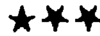
الماركسي ، في الماركسية) .

المجلد الاول كان محوره اسس وتاسيس اللاعقلانية **(الحديثـــة)** ، و«بطله» شيلنغ الذي انقلب من المثالية الموضوعية والجدل الى الحدس والايمان واللاعقلانية، من شريك وحليف هيغل الى خصمه وعدوّه . المجلد الثاني موضوعه اللاعقلانية **البرجوازية** (شوبنهاور ، كيركغارد) التي لا تلبث ان تصير اللاعقلانية البرجوازيـة **الامبريالية** (نيتشـه) . ونيتشـه احد روّاد «فلسفة الحياة» ، المذهب «الحيوي» ، وهو تيار الماني ودولي بالغ الاتساع والتنوع .

المجلد الثالث موضوعه : فلسفة الحياة في المانيا الامبريالية (دِلتاي ، زيمل ، شبنغلر ، شِلر ، هايديغر ، ... ، «فلسفة الحياة» ما قبل الفاشية والفاشية) ، ثم **النيوهيغلية** .

المجلد **الرابع** والاخير موضوعه **السوسيولوجيا الالمانية** في الطور الامبريالي ، ثم **الداروينية الاجتماعية والعرقية والفاشية** ، مع الملحق عن **لاعقلانية ما بعـــد الحرب العالمية الثانية** .

غني عن البيان أن المجلدات الاربعة ــ وكذلك الجزءين الفرنسيين ــ تتراكب (جزئيا) من حيث التسلسل الزمني المحض . خط السيرورة التاريخية : من الردة الاقطاعية او نصف الاقطاعية والرومانطيقية ضد الثورة الفرنسية الى الفاشيّة، من النضال ضد الجدل المثالي وفكرة التقدم البرجوازيـــة الى النضال ضـــد الماركسية والثورة البروليتارية .



هذا الكتاب هو تاريخ اللاعقلانية الالمانية في السياق الاجتماعي ــ السياسي والايديولوجي ، الالماني والدولي .

ولعله من المفيد ان نشير الى هذا الذي يؤلف **خط** الكتاب ، **خط** عمل لوكاكش وقاعدة انطلاقه .

الجدل الحديث ، اي الجدل المثالي (المثالية الموضوعية او المطلقة : هيغل بعد سلسلة من الاسلاف العظام) ، ثم الجدل المادي (المادية الجدلية والتاريخية) ، كان الجواب على ازمة وحدود وتناقضات و«نهاية» التصور الميكانـــوي والميتافيزي الكون ، طريقة الفكر الميتافيزية ، التجريبية ، العقلانية الاولى الناقصة والقاصرة ، «الفهم» entendement ، «الفكر الخطابي او المحاكِم» discursive ، الفلسفة الكلاسيكية الحديثة (ق ١٧.وق ١٨) التي رافق صعودها صعود البرجوازيـــة وصولا الى الثورة الفرنسية .

تاريخه الاول ، تاريخ نشوئه = كنط (مثالية ذاتية + مادية ، المقـــولات الفلسفية والثنائيات المتنافيات ، بدايات جدل ، جدل ناقص ويخـذل نفسه) ، فيخته (مثالية ذاتية بلا مادية ، وتقدم كبير للجدل ...) ، شيلنغ (انقلاب علـى

المثالية الذاتية الى المثالية الموضوعية) ـ أي «الفلسفة الكلاسيكية الالمانية» بحصر المعنى ـ و ، فيكو ، هردر ، روسو ، الخ ، ـ وقبلهم : سبينوزا ، لايبنتس، ديكارت ، وآخرون ، جزئيا ، كعناصر وجوانب ومواقف ، ونوعا ما كخط سير.
مؤسسه : هيغل ، ثم (الجدل المادي) ماركس . ومع هذا التحول ، التحول من الثورة البرجوازية الى الثورة البروليتارية .

الجواب الآخر ، الممكن والواقع ، على ازمة وحدود وتناقضات و«نهاية»، مفهمة العالم الميكانوية والميتافيزية (التي تتصور نفسها «العقل» والعقالة او المعقولية والعقلانية ، وهكذا ايضا يتصدرها هذا الجواب الآخر) هو اللاعقلانية irrationalisme : شيلنغ (شيلنغ في شطره الآخر ، شيلنغ الاخير) ، شوبنهاور ، كيركغارد ، نيتشه ، ..... ، برغسون ، الخ ... . و«اللاعقلانية هي اجابة خاطئة عن مسالة صحيحة (صحيحة لان الواقع نفسه هو الذي يثيرها) ... اللاعقلانية هي الشكل الذي يتخذه فكر يهرب أمام جواب جدلي عن سؤال جدلي» (لوكاكش) .

والتيار البرجوازي الانحطاطي الآخر ـ عدا اللاعقلانية ، والذي يتصور نفسه نقيضها ـ ، الموجود او الباقي في الفلسفة البرجوازية العلمانية *، هو كاريكاتور العقلانية الماضية ، امتدادها المتاخر الواطىء ، هو الوضعوية positivisme وما شابه ، وهو (متعايش و) متداخل مع التيار البرجوازي المهيمن في طور الامبريالية ، اي مع اللاعقلانية ، بل من الصعب ان نخرجه جوهريا أو تماما من دائرة اللاعقلانية . انه ـ وضعويات وتجربويات متنوعة ، براغماتية ، الخ ـ «مع» اللاعقلانية ، تحت جناحها ، يتحول اليها ، يمضي فيها . وان كان التمييز واجبا داخل .فلسفة الانحطاط لبرجوازية عصر انحدارها وسقوطها .

ألتيار اللاعقلاني الصريح فاشي" الاتجاه الى حد كبير ، او فاشي المآل ، وهو الماني وأيضا فرنسي اميركي انكليزي ايطالي اسباني الخ . التيار البرجوازي الآخر «ليبرالي» الميل ، وهو انكليزي فرنسي اميركي وأيضا الماني . ليبرالي ! القارىء العربي (وبالاحرى المفكر العربي !) يضحك على نفسه اذا لم يكن يرى التمييز ، الفرق ، الفصل ، الماركسي ، اللينيني ، واللوكاكشي ، بين **ليبرالية** و **ديمقراطية** ... . .(وفي ايامنا هذه ، من الصعب القول أن اللاعقلانية كما يعالجها لوكاكش ، موضوع «تحطيم العقل» ، في هذا الشكل ، هي المهيمنة !) .

كل فهم آخر للمسائل (فلسفة ، سياسة ، التجربة العربية والدولية ومنظورات المستقبل ، مسائل الايديولوجيا والثقافة ...) خاطىء ، قاصر ، غير مقبول ، مستهجَن ، من وجهة نظر لوكاكش ، ويدل على عدم فهم كتاب لوكاكش . هذا ما سيراه القارىء مرارا وتكرارا ، بشكل صريح ومصرّح به ، انه في صميم خط

---

* «العلمانية» ، اي اننا هنا نحذف او نغفل تجريديا النيوتومالية ، التيار الكاثوليكي الكبير داخل الفلسفة البرجوازية في العصر الامبريالي .

الكتاب . اردنا فقط التأكيد عليه ، دفع القارىء الى رصده وتسجيله على طول الخط ، ضد التباس وقع في ساحة الفكر العربي ، وارجو لمن وقع فيه الخروج منه بالمبدأ والجذر .

هذا ، من جهة اخرى ، يقودني الى ملاحظة ثانية هي ايضا بديهية في نظري:

ان فائدة هذا الكتاب ــ وهو اهم اعمال فيلسوف الماركسية الكبير ــ لا تنحصر اذاً في معرفة اللاعقلانية ، تاريخها ، مسائلها ، أصولها ومآلاتها ، بل تتخطى ذلك على النحو المتعدد الآتي : هذه المعرفة ــ معرفتنا للاعقلانية ــ مستحيلة او تافهة ومشوّهة وميتة ، اذا لم تكن معرفة مادية جدلية بالاساس والجوهر ، اذا كانت معرفة تتصور نفسها عقلانية وهي بالاحرى وضعوية ــ نفعوية ــ تجريبية او تجريبية نقدية (ماخية) ــ براغماتية (اذاً لاعقلانية ومثالية ذاتية) ــ هلمجرا . او كانت مثل هذا + «تاريخانية» ، علما بأن مثل هذا لا «يمشي» بدون «تاريخانية» ما ، او بدون جدل «كيفي» كيركغاردي ✱ الخ . (والشطر الاكبر او الاهم في اللاعقلانية وضع تاريخانيته «الحقة» ــ على زعمه ــ ضد التاريخانية الجدلية المادية) . هذا اولا . وبالمقابل ان تمثل الجدل المادي او المادية الجدلية انما يتحقق على قضية اللاعقلانية هذه . هذا ثانيا . ثالثا واخيرا : ان هذا الكتاب ، بالارتباط الآنف وخارجه ان صح القول ، هو ايضا دراسة الجدل ، اصوله ، ماهيته ، نشوئه ، مسائله ، ارضه الاجتماعية والغنوزيولوجية (المعرفية) . ونريدمن القارىء العربي ان يقف جيدا على هذا الخط . لوكاكش يدحض اللاعقلانية ــ حـــدس ، نخبة ، اسطورة ، الخ ــ تحت لواء لينين وماركس وانجلز (و **هيغــــل**) **وليس** تحت لواء آخر ...

لا ريب ان هذا الكتاب ــ احد اعظم اعمال التراث الماركسي منذ ظهـــور الماركسية ــ يحمل بعض اثر سيء من مناخ حقبـــة تأليفه (١٩٤٠ ؟ ــ ١٩٥٢) وصدوره بالالمانية (تاريخ مقدمة لوكاكش : ١٩٥٢) . نشير بصورة خاصة الـــى قضايا ليسِنكو وليبشنسكايا والفيزياء الحديثة وما شابه . بيد ان القـــارىء العربي (والمفكر العربي !) يرتكب حماقة خارقة اذا اخذه من هذه الزاوية ، رصدا وارتفاعا وطيرانا فرجوعا نحو «ماركسية» وجودية او ذاتية او ذاتويـــة ، اذا (مثلا !) لم يلاحظ التفوق الهائل ، جدليا ــ ماديا ــ تاريخيا ، لهذا الكتاب على كل عصر صدوره والعصر التالي والحاضر ، اذا مثلا انطلق من خطيئة لوكاكش بصدد علم الوراثة واصل الحياة وفيزياء الذرة ، من بعض الشطحات (ولوكاكش ليس مختصا ، لا يدّعي الاختصاص ، وسيعلن العكس فيمـا يتصل بعلـــوم الطبيعة✱✱)، ومن بعض «المبالغات» (والتقصيرات) الممكنة او الحقيقية خارج الحقل

✱ «قفزة نوعية» ، كيف بلا كم .

✱✱ هذا من جهة . ومن جهة ثانية لا تبدو هذه الاخطاء مندرجة تماما في السياق. لوكاكش لا يبني عليها ما بناه آخرون آنذاك .

المذكور ايضا * ، كي لا يعي اهمية قضية **المثالية الذاتية** ، راهنيتها المخيفة ، كليتها او كونيتها في فلسفة البرجوازية الحاضرة وفي كل ايديولوجيتها المقاتلة بشراسة في عصر الامبريالية والثورة الاشتراكية ، والناشرة بجميع الوسائل والادوات مناخ ان «العالم وهم كبير» ، وكي ينتقل هو نفسه بشكل او آخر ، على جناح عدم فهم القضية المذكورة او ازدرائها كشيء تافه ومجنون (محصور في الاسقف بركلي وبضعة آخرين ليس بينهم ماخ او ليس بينهم فريق من الماركسيين الروس والبلاشفة الروس الفائقي اليسارية !...) او التعامل معها من غير مواقع المذهب المادي **الجدلي** ، الى مواقعها بالذات . بهذا المعنى والاتجاه ـ المادية الجدلية ضد المثالية الذاتية الكونية ـ ان كتاب لوكاكش فلسفة لينينية جامعة، واحدة وحيدة (الدفاتر الفلسفية ، المادية والتجربية النقدية ، الخ الخ ، ولينين الاعمال السياسية) ، وتوحّد «المجتمع» و«المعرفة» ، تجمع الكفاح الاجتماعي والنقد الفلسفي المحايث ، المستقل ، المحض ، ان صح التعبير (ولكن لا غنى عن هذا الوصف !) . ولذا وليس لغيره ، عند لوكاكش تكف الفلسفة عن كونها الفلسفة وحسب .

باختصار ** ، نريد من القارىء (وبالحري والاحرى من المفكر المؤلف) أيا كان ميله الشخصي (في احد الاتجاهين المنقودين آنفا ، في احد الاتجاهات التي المحنا اليها او لم نلمح اليها) ، ان يقرأ لوكاكش ، ان يقرأ فكر لوكاكش ، ان يقرأ الغير ، لا ان يقرأ نفسه .

الى جميع الدارسين والعاملين العرب ، اقدّم هذا الكتاب النظري ، التعليمي ، المناضل .

المترجم

---

* لا شك يمكن (يجب ؟) استئناف ومتابعة عمل لوكاكش ، في كل فصل ، عند كل من الاشخاص الذين يدرسهم (كيركغارد ، نيتشه ، ماكس فيبر ، الخ) . ولكن ذلك سيكون متابعة تؤكد خط لوكاكش ، و ، غالبا ، خطه في ما يتميز به عن سواه في زمنه .

من جهة ثانية ، يمكن ان نأسف ، في الملحق : عن لاعقلانية ما بعد الحرب ، لكون السياسة الآنية ، احيانا ، غلبت الفلسفة . هل هذا «كثير» ؟

اما بالنسبة لنا ، فالافضل ان نكون وأن نبقى تلاميذ يتتلمذون ـ دائما ـ ، و(بالنسبة لبعضنا) يعلمون الالفباء .

** اترك مسألة ايديولوجيا رواد النهضة العربية . ولكنني ، تأكيدا وشرحا لما سبق ، اضع السؤال : اية اوروبا اخذوا ، فهموا ؟! اين النقص ؟ لسوء الحظ ، ان احد المؤرخين الماركسيين العرب المكرسين والغزيرين يعتقد انه يكفي ان تكون داروينيا حتى تكون جدليا ماديا . اذن لعله يعتقد (مثلا) ان بوشنر (= المادية المبتذلة) كان ضد داروين !!

مقدمة

اللاعقلانية ، ظاهرة دولية للتطور الامبريالي

ليس في زعم هذا الكتاب ان يكون تاريخا للفلسفة الرجعية بل ولا وجيزا عن تاريخ هذه الفلسفة . المؤلف يعلم جيدا ان اللاعقلانية ، التي يصف هنا تطورها واتساعها باعتبارها الاتجاه المهيمن للفلسفة البرجوازية ، لا تمثل سوى احد الاتجاهات الجوهرية للفلسفة الرجعية البرجوازية . مع انه لا توجد فلسفة رجعية بدون قسط ما من لاعقلانية ، يبقى ان الفلسفة الرجعية البرجوازية تتخطى كثيرا حدود الفلسفة اللاعقلانية الحقيقية ، ماخوذةً بحصر المعنى .

ولكن هذا التحديد الاول لا يكفي لتعريف موضوعنا بدقة . فداخل جملة الموضوعات التي فيها ينحبس ، ليس تاريخا تفصيليا مستنفدا ويريد نفسه كاملا للاعقلانية ، بل هو فقط دراسة تبرز الخط الرئيسي لتطور اللاعقلانية بتحليل لمراحلها ، لممثليها الاهم والاكثر نموذجية . هذا الخط السيد لا بدّ عندئذ أن يظهر بوصفه الجواب الرجعي الاكثر دلالة وفعالية على المعضلات التاريخية الكبرى التي انطرحت منذ مئة وخمسين عاما .

ان تاريخ الفلسفة ، شانه شان تاريخ الفن او تاريخ الادب ، ليس فقط ــ كما يفكر المؤرخون البرجوازيون ــ تاريخا للافكار الفلسفية ولا تاريخا للفلاسفة وحدهم . فالمسائل واتجاه الحلول انما يعطيها للفلسفة نمو القوى المنتجة وتطور المجتمع واتساع الصراعات الطبقية . الخطوط الاساسية لكل الفلسفات لا تدع

نفسها تكتشف الا بدراسة اولية لهذه القوى الاولية الفاعلة . اذا ما حاولنا طرح وحل المعضلات الفلسفية ورؤية علاقاتها من وجهة نظر ما يدعى بتطور الفلسفة اللازم * ، فاننا ننتهي بالضرورة الى تمثيل مثالــي وكاريكاتوري للعلاقــات الجوهرية ، وذلك حتى اذا كان مؤرخو الفلسفة السائرون على هذا المنهج يملكون المعرفة الضرورية والارادة الذاتية في أن يبقوا موضوعيين . وبدهــي تماما ان وجهة نظر الذين ينشئون ما يدعونه «تاريخ الروح» لا تمثل بتاتا ، بالنسبة الى اولئك ، خطوة الى الامام ، بل خطوة الى الوراء : نقطة الانطلاق دوما ايديولوجية، اذاً مشوّهة . انها ببساطة اكثر غموضا وهي مثالية بشكل اكثر كاريكاتورية . يكفي للاقتناع بذلك ان نقارن دِلتاي Dilthey ومدرسته مع مؤرخي الفلسفة الهيغليين ، مثل إردمان Erdmann .

هذا لا يستتبع ، رغم ما يؤكده المبتذِلون ، ان المعضلات الفلسفية المحضة يجب ان تهمَل . بالعكس : هذه الطريقة وحدها ستسمح بالتمييز بين المسائل الهامة ذات الفائدة الدائمة والحذلقات التي لا طائل تحتها ، الدقائق العزيزة على الاساتذة . بالضبط ان المسيرة الذاهبة من الحياة الاجتماعية لتعود اليها هي التي تعطي الافكار الفلسفية مداها الحقيقي وهي التي تحدد عمقها ، حتى بالمعنــى الفلسفي حصرا . وانه لامر ثانوي تماما أن نعلم باي قدر وعى المفكرون موقعهم الخاص ، وظيفتهم الاجتماعية والتاريخية . في الفلسفــة أيضا ليس المهــم استعدادات الذهن بل الوقائع ، التعبير الموضوعي للافكار وجدواها الضروريــة تاريخيا . بهذا المعنى ، جميع المفكرين هم ، أمام التاريخ ، مسؤولون عن المحتوى الموضوعي لفلسفتهم .

ان موضوع دراستنا سيكون اذاً معرفة باية سبل وصلت المانيا ، على ارض الفلسفة ، الى هتلر . لذا سنسعى الى تبيان كيف مجرى الوقائع التاريخيــة ينعكس في الفلسفة وكيف استطاعت صياغات فلسفية ، هي بذاتها انعكاســات مجردة لتطور واقعي ، ان تسرّع سير المانيا الى الهتلرية . وواقــع اننا نحصر بحثنا في القسم الاكثر تجريدا من تطور أوسع لا يعني اننا نقدّر اكثر من قدرها اهمية الفلسفة في مجموع الواقع المتحرك . ولكن بخس العوامل الفلسفية حقها يكون على الاقل بنفس درجة الخطر وبنفس درجة مخالفة الواقع .

تلك هي وجهات النظر التي حددت طريقة معالجتنا الموضوع . الامر الاول ، خصوصا عند الاختيار ، هو النشوء الاجتماعي والوظيفة الاجتماعية لمنظومة من المنظومات . لقد اردنا كشف كل الاسلاف الايديولوجيين لـ «رؤية العالم» القومية ـ الاشتراكية ** ، حتى حين ـ في الظاهر ـ كانوا بعيدين عن الهتلرية ، وحتى

[* immanent ، المحايث] .

[** او الوطنية ـ الاشتراكية، اي النازية. الحزب النازي هو «حزب العمال الالمان القومي ـ الاشتراكي»] .

اولئك الذين – ذاتيا – لم يكن عندهم ابدا مثل هذه النوايا . احدى الاطروحات الاساسية لهذا الكتاب ستكون انه ليس من فلسفة «بريئة» ، خصوصا في علاقتها بمشكلتنا ، وهذا على وجه التحديد بالمعنى الفلسفي : حسبما تنحاز مع او ضد العقل ، ان فلسفة من الفلسفات تقرر طبيعتها الفلسفية ودورها في تطور المجتمع . اولا لان العقل نفسه لا يمكن ان يكون شيئا ما حياديا يحلق فوق الاحزاب والتطور الاجتماعي . فهو يعكس في كل لحظة درجة المعقولية واللامعقولية العيانيتين لحالة اجتماعية ولاتجاه تطور هو يعبّر عنه بصورة مجردة ويستطيع بذلك عينه ان يسهل او يوقف تقدمه . بيد ان هذا التحدد الاجتماعي لمحتويات واشكال العقل لا يتعادل مع نسبوية تاريخية . حتى وان كانت محتويات واشكال العقل عرضة لتحديدات اجتماعية وتاريخية ، فان الطابع التقدمي لحالة او لاتجاه تطور يبقى شيئا موضوعيا وفعاليته لا تتوقف على وعيه . المسألة عندئذ هي معرفة ما اذا كان هذا الاندفاع الى الامام يعتبر العقل او اللاعقل ، وهو الامر الذي على اساسه يجري قبوله او رفضه : الجواب عن هذا السؤال يقرر توزع الاذهان ، يحدد المواقع الطبقية في الفلسفة .

ان اكتشاف نشوء منظومة ووظيفتها الاجتماعية ذو اهمية كبيرة . بيد انه لا يكفي بعد . اجل ان موضوعية التقدم تعطي وسيلة دمغ ظاهرة معزولة او اتجاه فكري بالرجعية . ولكن نقدا ماركسيا – لينينيا حقا للفلسفة الرجعية لا يجوز له ان يكتفي بذلك . عليه بالاحرى ان ينزع القناع في الانتاج الفلسفي عن الباطل ، عن تشويه المسائل الاساسية ، عن تقليص فتوحه واعدام منجزاته ، الخ ... عليه ان يبيّن بصورة عيانية العواقب الفلسفية الضرورية والموضوعية الناتجة عن المواقف الرجعية . بهذا القدر يمثل النقد اللازم مرحلة صالحة ، بل ضرورية ، حين يكون المطلوب عرض وكشف الاتجاهات الرجعية في الفلسفة . وعلى الدوام استخدم كلاسيكيو الماركسية هذا النقد المحايث ، هكذا انجلز في **آنتي دوهرنغ** ولينين في **التجريبية النقدية** . ان رفض النقد المحايث ، المعتبر احدى مراحل دراسة كاملة ستشمل الولادة والوظيفة الاجتماعيتين ، الطابع الطبقي ، فضح الاقنعة ، الخ ... ، سيقود لا محالة الى العصبوية الفلسفية ، اي الى التفكير بان كل ما هو بدهي بالنسبة لماركسي – لينيني واع يجب ان يكون كذلك في نظر قارئه . بصدد موقف الشيوعيين السياسي قال لينين : «ما يهم هو ان **لا** نعتبر ما هو متجاوَز **في اعيننا** ، متجاوزا ايضا **في اعين الطبقة** ، **في اعين الجماهير**» . هذا ينطبق كذلك تماما على العرض الماركسي للفلسفة . ان التعارض بين الايديولوجيات البرجوازية المختلفة وفتوحات المادية الجدلية والتاريخية يمثل بطبيعة الحال قاعدة منهجنا ونقدنا . ولكن الدليل الفلسفي الموضوعي على عدم التلاحم الداخلي او على التناقضات في الفلسفات المختلفة يجب ان يقام ، اذا ما اردنا حقا ان ننزع القناع بصورة عيانية عن طابعها الرجعي .

هذه الحقيقة العامة تصلح بشكل خاص بالنسبة لتاريخ اللاعقلانية الحديثة .

فهذه ، كما يريد كتابنا ان يبيّن ، قد وُلدت وفعلت في صراع دائم ضد المادية وضد الطريقة الجدلية .

في ذلك ايضا هذا النضال الفلسفي هو انعكاس عن نضالات الطبقات . بالتأكيد ليس من قبيل الصدفة ان الشكل الاكثر تطورا ، الشكل الاعلى للجدل المثالي ، قد نما بالارتباط مع الثورة الفرنسية وبخاصة مع نتائجها الاجتماعية . الطابع التاريخي لهذا الجدل ، الذي كان أسلافه الكبار فيكو Vico وهردر Herder ، كان عليه ان ينتظر الثورة الفرنسية كي يظهر بوصفه وعي طريقة ومنطقا منضجا ، جوهريا في الجدل الهيغلي . فالقضية هنا ضرورة دفاع تاريخي عن وإنضاج اكثر تقدما لـ فكرة التقدم ، مما يتجاوز كثيرا تصورات فلسفة الانوار . (هذا لا يستنفد الاسباب التي سهلت نمو الجدل المثالي ، ولا بشكل تقريبي بعيد . يكفي أن نتذكر الاتجاهات الجديدة في علوم الطبيعة ، الاتجاهات التي أبرزها انجلز في مؤلفه فويرباخ) . الحقبة الاولى الكبيرة في اللاعقلانية الحديثة ترى هكذا نمو الكفاح ضد المفهوم المثالي ، الجدلي والتاريخي ، للتقدم : انها تمتد من شيلنغ Schelling الى كيركغارد Kierkegaard ، من الردة الاقطاعية ضد الثورة الفرنسية الى مناهضة التقدم البرجوازية .

مع ايام حزيران ١٨٤٨ ، واكثر ايضا مع كومونة باريس ، البروليتاريا الباريسية تغيّر الموقف جذريا :من الان فلسفة البروليتاريا ، التي هي المادية الجدلية والتاريخية ، ستكون هي الخصم الذي ستفعل خصائصه بصورة مقرّرة على تطور اللاعقلانية . هذه الحقبة الجديدة تجد في نيتشه Nietzsche ممثلها الاول والالمع . خلال هاتين المرحلتين ، تقاتل اللاعقلانية ضد الشكل الاعلى المعطى لفكرة التقدم في ذلك الزمن ، ولكن بأسلحة مختلفة كيفا ، حتى من وجهة النظر الفلسفية المحضة ، حسبما العدو الذي تتوجه اليه هو جدل مثالي برجوازي او جدل مادي ، الفلسفة البروليتارية ، الاشتراكية . في المرحلة الاولى ، لا يزال ممكنا القيام بنقد مبرَّر نسبيا ، يكشف نواقص وحدود الجدل المثالي ، مؤسس ايضا على معارف متينة . في المرحلة الثانية بالعكس ، نرى ان الفلاسفة البرجوازيين لم يعودوا قادرين ولا راغبين في دراسة خصمهم دراسة حقيقية من اجل محاولة تفنيده تفنيدا جديا . هكذا الامر مع نيتشه ، منذ نيتشه ، وكلما ظهر الخصم الجديد اكثر تصميما ــ بخاصة منذ اوكتوبر ١٩١٧ ــ تلاشت بأمانة اكبر ارادة وقدرة فتح معركة صادقة ضد العدو الواقعي والمعرَّف جيدا تستخدم اسلحة علمية ، ومالت التشويهات والافتراءات والديماغوجيا الى الحلول محل مجادلة علمية شريفة . هذه الحقيقة ايضا هي الانعكاس الواضح لصراع طبقات غدا اكثر قسوة . ما كان ماركس يسجله بعد ثورة ١٨٤٨ : «قدرات البرجوازية آخذة في الرحيل» ، يتثبت بوضوح اكبر درجة بدرجة . ليس هذا صحيحا فقط بالنسبة للمناظرة المذكورة بل ايضا في كل بنية وفي انضاج كل من الفلسفات اللاعقلانية . ذهابا من المسألة المركزية يصل سم الدفاع والتبرير والتقريظ الى

الاطراف : العسف ، التناقض ، غياب الاسس ، الحجج السفسطائية ، الخ ... تطبع اكثر فأكثر الفلسفات اللاعقلانية التالية . عندئذ يصير انخفاض السويـــة الفلسفية علامة مميزة لتطور اللاعقلانية . و«رؤية العالم القومية ــ الاشتراكية» كان لها ان تظهر هذا الاتجاه بجلاء مدهش .

غير أن ما يجب التأكيد عليه في ذلك كله هو وحدة تطور التيار المناهض للعقل. ان انخفاض المستوى الفلسفي لا يكفي بتاتا لتحديد طابع تاريخ اللاعقلانية . هذا الواقع قد جرى تسجيله مرارا خلال النضال ــ او النضال المزعوم ــ الذي خاضته البرجوازية ضد هتلر . مع أن هدف هذه التسجيلات كثيرا جدا ما كان ذا طبيعة مناهضة للثورة ، فقد كانت تتجه الى الدفاع عن الفاشية : اذ كانوا يرمون من السفينة هتلر و روزنبرغ ، كانوا يسعون الى حماية «الجوهر» ، الشكل الاكثر رجعية للراسمالية الاحتكارية ، وامكانية امبريالية المانية عدوانية جديدة فـــي المستقبل . التخلي عن هتلر «ذي المستوى البالغ الانخفاض» لصيانة «القيـــم الحقيقية» التي يمثلها شبنغلر Spengler ، هايديغر Heidegger ، او نيتشه، هو قيام بتراجع ستراتيجي ، في الفلسفة كما في السياسة ، هو قطع القتال لاعادة تجميع قوات الرجعية وتمكينها ، يوم ستكون الشروط افضل ، من هجوم جديد اكثر منهجية تقوم به العناصر الرجعية المتطرفة .

ازاء هذه الاتجاهات ، ذات الاصول البعيدة ، يجب التشديد على نقطتين . اولا تبيان ان انخفاض المستوى الفلسفي هو ظاهرة محتومة وذات اصل اجتماعي. ليس تدني شخصية روزنبرغ الفلسفية ، مقارنة مع شخصية نيتشه مثلا ، هو النقطة الهامة . بل بالعكس واقع أن روزنبرغ مدين لتفاهته الخلقية والفكرية بكونه اصبح ايديولوجي القومية ــ الاشتراكية الكامل . وفيمـــا اذا كان التراجـــع الستراتيجي باتجاه نيتشه او شبنغلر ، التراجع المذكور آنفا ، سيرتدي شكـــل هجوم فلسفي جديد ، فان الذي سيأخذه على عاتقه سيكون عليه بالضرورة ، وايا كانت عدا ذلك معارفه وقدراته الشخصية ، أن يقيم في مستوى اكثر انخفاضـــا ايضا من مستوى روزنبرغ . فالمستوى الفلسفي لمفكر من المفكرين انما تقرره في نهاية الحساب الامكانية المتروكة له ، امكانية ولوجه الى هذه المسافة او تلك تحليل مسائل زمنه ورفعها الى هذه الدرجة من التجريد او تلك ، اي المسافة التي تتركها له وجهة نظر الطبقة التي يستند اليها ، امكانية الذهاب الى النهاية والى قاع هذه المسائل . (يجب ان لا ننسى ان الـ **«انا افكر»** لـ ديكارت او **«الله اي الطبيعـــة»** لـ سبينوزا كانا في زمنهما جوابين منحازين بجراة على اسئلة راهنة الى اقصى حد) . ان العسف «العبقري» وطابعه السطحي اللذين يظهران لدى مقارنة نيتشه بالفلاسفة الكلاسيكيين محدّدان اجتماعيا ، وكذلك تفوّقه على بناءات شبنغلـــر الاكثر فراغا وعبثا ايضا او على ديماغوجيا روزنبرغ الجوفاء . حين يحاولون حصر دراسة اللاعقلانية الحديثة في مسألة فرق مستوى معزولة ومجردة ، فانهـــم يحاولون لفلفة دراسة جوهرها السياسي والاجتماعي والعواقب التي نتجت عنها . عدا عن كون اية محاولة من هذا النوع ذات طابع سياسي ، فهي ، وهذا ما يجب

تأكيده ، بلا جدوى على الاطلاق من وجهة النظر الفلسفية . (سيكون علينا ان نبيّن في الملحق الذي يذيل هذا الكتاب تحت اية اشكال عيانية تجلى ذلك في سنوات ما بعد الحرب) .

هذه الملاحظة وثيقة الارتباط بملاحظة ثانية . سنحاول في هذا الكتاب ان نبيّن بالتفصيل ان اللاعقلانية لم تكن في اية مرحلة من تطورها ذات طبيعة «ملازمة» ، وكأن المعضلات المطروحة والحلول المقترحة كانت في يوم من الايام ثمرة انبساط الجدل الداخلي للفكر الفلسفي . بالعكس ، نريد ان نبيّن ان مختلف مراحل اللاعقلانية تمثل الاجوبة التي تعطيها الرجعية عن معضلات صراع الطبقات. في محتواه ، شكله ، طريقته ، بل أسلوبه نفسه ، هذا الرد من الرجعية على التقدم الاجتماعي لا يفرره جدل خاص به ، بل بالعكس يقرره الخصم الذي يُرغم البرجوازية الرجعية على خوض القتال في شروط ما . هذا ما يجب اعتباره المبدأ الاساسي لتطور اللاعقلانية .

ولكن هذا لا يعني مع ذلك ان اللاعقلانية ـــ في حدود الاطار الاجتماعي المعرّف على النحو المذكور ـــ لا تقدم اية وحدة فكرية . بالضبط بسبب الطابع الذي ذكرناه، ان المعضلات ، معضلات الجوهر والطريقة ، المطروحة عليها ، تتماسك بشكل وثيق وتقدم طابع وحدة عميقة وملفتة للنظر . تحقير الفهم والعقل ، تمجيد الحدس بلا حد أو قياس ، نظرية للمعرفة ارستقراطية ، رمي التقدم التاريخي للمجتمع ، خلق أساطير ... هي موضوعات نجدها عند جميع اللاعقلانيين تقريبا . ان السرد الفلسفي لممثلي البرجوازية ولما يبقى من ارستقراطية اقطاعية امام التقدم الاجتماعي يمكن ان يتخذ ، في بعض الظروف وعند بعض الناس ، شكلا يتميز بخفة الروح واللمعان . ولكن يبقى ان المحتوى الفلسفي الذي نجده عند الجميع ، في كل المراحل ، يتصف برتابة كبيرة وبفقر مدقع . من جهة اخرى ، كما بيّنا ، بما ان الارض المخصصة للمجادلة ، وامكانية أن يحسبوا في منظومتهم الفكرية ، على الاقل حساب بعض انعكاسات الواقع ، مهما شوّهوها ، بما ان هذه الارض وهذه الامكانية تتقلصان على الدوام ـــ وتطور المجتمع يفرض عليهم ذلك ـــ ، ينجم عن ذلك انه لئن بقيت بعض الموضوعات الايديولوجية الحاسمة هي ذاتها فان المستوى الذي فيه تعالَج ينحدر اكثر فاكثر . لئن كنا نستطيع ان نبيّن هذا التواصل في الفكر فلأنه يعكس وحدة القواعد الاجتماعية الرجعية للاعقلانية ، أيا كانت عدا ذلك تغيرات او تلونات الكيف داخل تاريخ يذهب من شيلنغ الى هتلر . واقعة ان اللاعقلانية الالمانية قد انتهت الى الهتلرية لم تكن ضرورية الا بقدر ما الصراعات الطبقية العيانية ـــ حيث تدخل الايديولوجيا بالتاكيد ـــ قد ادت الى هذه النتيجة. من وجهة نظر تطور اللاعقلانية ، ان نتائج هذه الصراعات الطبقية هي بالتالي وقائع ليس من شيء يستطيع ان يعدلها ، وقائع تنعكس على هذا النحو او ذاك في الفلسفة ، وقائع اجابت عليها اللاعقلانية بهذا الشكل او ذاك ، ولكنها ـــ من وجهة النظر عينها ـــ وقائع ليس من شيء قادر على تغييرها . هذا لا يعني بتاتا انها ـــ من

وجهة النظر التاريخية الموضوعية ـ كانت قدَرا محتوما .

اذا كنا بالتالي نريد ان نفهم بشكل صحيح تطور الفلسفة اللاعقلانية الالمانية ، وجب علينا ان نحفظ دوما ماثلا في ذهننا مجموع هذه العناصر : التبعية التي توجد فيها اللاعقلانية ، في تطورها ، ازاء الصراعات الطبقية الحاسمة في المانيا وفي العالم ، الامر الذي يستبعد فكرة تطور «ملازم» ، وحدة الموضوعات والطرائق وحدة عميقة يرافقها تقلص متصل للحقل المتروك لفلسفة حقيقية ، الامر الذي يعطيها طابعا اكثر فاكثر دفاعية ـ تقريظية وديماغوجية ، الامر الذي يستتبع اخيرا كنتيجة اخيرة الانخفاض المحتوم والدائم والسريع للمستوى الفلسفي . بفضل هذه المبادىء وحدها سنتمكن من فهم كيف استطاع هتلر ، بالابتذال الديماغوجي لكل موضوعات الفكر الفلسفي الرجعي الحازم ، ان يمثل «التتويج» الايديولوجي والسياسي لتاريخ اللاعقلانية .

ان هدف هذا المؤلف اذاً ابراز اهداف وموضوعات واتجاهات تطور اللاعقلانية في المانيا . بالتالي سنكتفي بأن نضع في الضوء ، بفضل تحليل متقدم ، اهم عقد هذا التطور . لا نزعم كتابة تاريخ كامل للاعقلانية ، وبالاحرى لمجموع الفلسفة الرجعية ، فيه نصف او حتى نعدد فقط كل الاتجاهات وجميع الشخصيات . عن وعي وقصد نتخلى عن ارادة التمام . حين ، مثلا ، ستكون القضية هي اللاعقلانية الرومانطيقية لبداية القرن التاسع عشر ، لن نبيّن تعييناتها الجوهرية سوى عند ممثلها الالمع ، وهو شيلنغ . بالكاد سنذكر فريدريش شليغل Schlegel ، بادر Baader ، غورس Goerres ، الخ . وسينقص الكتاب دراسة عن شلايرماخر Schleiermacher ، الذي لم تكتسب اطروحاته النوعية ـ الخاصة قبولا رجعيا واسعا الا بواسطة كيركفارد . وسينقصه ايضا دراسة عن حقبة فيخته Fichte الثانية وعن لاعقلانيته التي لا تبلغ الجدوى والفعلية في التطور العام للمذهب الا من خلال مدرسة ريكرت Rickert ، مع لاسك Lask خصوصا ، وعلى نحو عابر وفصلي . كذلك نترك فايس Weisse وفيخته الشاب ، وآخرين ايضا . وكذلك ، في الحقبة الامبريالية ، يمضي هوسرل Husserl الى المستوى الثاني لان الاتجاهات اللاعقلانية التي تقدمها طريقته منذ الاصول ليس مصرَّحا بها تماما الا عند ماكس شيلر Max Scheler وخصوصا عند هايدغر . على النحو نفسه سيمّحي ليوبولد تسيغلر Leopold Ziegler وكيزرلنغ Keyserling وراء شبنغلر Spengler ، وياسبرس Yaspers وراء هايدغر ، الخ ، الخ ...

الى هذا ينضاف واقع انه بما اننا نعتبر اللاعقلانية التيار الرئيسي للفلسفة الرجعية في القرنين ١٩ و٢٠ ، فاننا سنهمل مفكرين متنفذين ورجعيين بالتأكيد، ولكن ليس فكرهم محكوما باللاعقلانية . هكذا الانتقائي ادوارد فون هارتمان Hartmann الى جانب اللاعقلاني نيتشه ، وكذلك ـ وهو ايضا يحتجب خلف نيتشه ـ بول دو لاغارد Lagarde ، كذلك ايضا ، في الحقبة التي تمهد مباشرة للفاشستية الالمانية، مولر فان دِنبروك Moeller Van den Bruck ، الخ... .

نامل ان هذه التحديدات ستبرز بوضوح اكبر الخط الموجّه للتطور العام ، وان مؤرخين مقبلين للفلسفة الالمانية سيكملون وسيحسّنون في احد الايام رسم هذا الخط للفلسفة الرجعية في المانيا .

فضلا عن ذلك ، ان الهدف الذي نتوخاه وعين شروط المواضيع المعالجة قد منعتنا من اعطاء هذا التيار الذي يذهب من شيلنغ الى هتلر طابع الوحدة الذي كان له في الواقع الاجتماعي . الفصول الثاني والثالث والرابع تسعى الى انشاء لوحة الفلسفة اللاعقلانية بحصر المعنى . انها تحقق البرنامج المعلن آنفا : تبيان خط التطور الذاهب من شيلنغ الى هتلر .. بهذا العمل لم نكن قد استنفدنا موضوعنا . في المقام الاول كان يجب ان نبيّن ، على الاقل انطلاقا من مثال هام، كيف تستطيع اللاعقلانية ، بوصفها ميلا موجّها رجعيا لعصر ما ، ان تهيمن على كل الفلسفة البرجوازية لهذا العصر . الفصل الخامس يعالج هذا الموضوع تفصيليا بصدد النيو ــ هيغلية الامبريالية التي يكتفي بذكر روادها الرئيسيين . في المقام الثاني يبقى ان نبيّن ، في الفصل السادس ، كيف تجلت الحركة التي حللنا طبيعتها الفلسفية في ميدان السوسيولوجيا الالمانية . نعتقد اننا بمعالجتنا على حدة عنصرا بهذا الاهمية متجنبين حل عرضه في مجموع الفلسفة قد كسبنا وضوحا وتلاحما . اخيرا ، وهذه هي النقطة الثالثة ، نتناول الرواد التاريخيين لنظرية العروق في فصل خاص، الفصل السابع. المكان المركزي الذي استطاع ان يشغله في الفاشية الالمانية انتقائي تافه مثل هـ. س. تشمبرلين H.S. Chamberlain يجد بذلك اثارة افضل بكثير : فتشمبرلن هو صاحب «تركيب» اللاعقلانية الفلسفية للعصر الامبريالي (الفلسفة الحياتية) ونظرية العروق ، ومعهما الداروينية الاجتماعية . هذا يجعل منه السلف المباشر لهتلر ولروزنبرغ ، الفيلسوف «الكلاسيكي» للقومية ــ الاشتراكية . من الواضح ان اللوحة الاجمالية للعصر الهتلري تفهَم اولا في هذا المنظور ، ومفهوم ان نتائج الفصلين الرابع والسادس يجب ان لا تضيع ابدا من حقل البصر . بالطبع ، طريقة العرض هذه لها اكثر من محذور : جورج زيمل Simmel مثلا ، الذي كان سوسيولوجياً ذا نفوذ، يجد تحليله بشكل خاص في الفصل عن الفلسفة الحيوية للطور الامبريالي. بين ريكرت وماكس فيبر Max Weber ، بين دِلتاي وفراير Freyer ، بين هايدغر و ك. شميت C. Schmitt ، توجد علاقات وثيقة . مع ذلك اعتقدنا من الواجب دراستهم في فصول مختلفة . تلك عيوب من الضروري ان نشير اليها من الان . الا اننا نامل ان وضوح الخط العام سيعوض عن هذه المحاذير .

لم نجد او نادرا ما وجدنا دراسات تاريخية نستطيع ان نسند اليها هذا العمل . لا يوجد بعد تاريخ ماركسي للفلسفة ، وما كانت اعمال المؤرخين البرجوازيين تستطيع ، نظرا لطريقتنا في طرح المشكلات ، ان تخدمنا في شيء. بالطبع ليس هذا صدفة . مؤرخو الفلسفة الالمان يتجاهلون او يقللون دور ماركس والماركسية . لهذا السبب لا يستطيعون ان يتخذوا موقفا صحيحا ، ولو عن قرب متساهل ، لا عن الازمة الكبرى للفلسفة الالمانية في سنوات ١٨٣٠ و١٨٤٠ ،

ولا عن انحدارها اللاحق . ولو على صعيد الوقائع . حسب الهيغليين ، الفلسفة الالمانية تقف عند هيغل . حسب النيوكنطيين ، تبلغ ذروتها مع كنط ، والبلبلة التي أدخلها خلفاؤه لا يمكن قهرها الا بالرجوع الى المعلم . ادوارد فون هارتمان يحاول ان يحقق «تركيبا» يجمع هيغل واللاعقلانية (لاعقلانية شيلنغ الاخير ولاعقلانية شوبنهاور) . في كل الحالات، يظهر انه بالنسبة للمؤرخين البرجوازيين ليست الازمة الفاصلة في الفلسفة الالمانية ، ازمة انحلال الهيغلية ، ليست من ميدان تاريخ الفلسفة . ثم يسعى مؤرخو الفلسفة ، في الطور الامبريالي ، وخصوصا من اجل تدعيم الالتحاق باللاعقلانية ، الى تنسيق هيغل مع الرومانطيقية او كنط مع هيغل ، الامر الذي يؤول الى ازالة صراعات الاتجاه الجوهرية بواسطة الفكر بغية ابراز تطور واحد وحيد ، لا مشاكل فيه ولا تناقضات ، يقود ـ على وجه التحديد ـ الى لاعقلانية الطور الامبريالي . فرانتس مهرنغ Franz Mehring ، المؤرخ الماركسي الوحيد ، ومآثره عدا ذلك كبيرة، يعرف بشكل سيء ، باستثناء كنط ، الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ، وهو كذلك لم يحلل بما يكفي من الصفاء والنفاذ المميزات النوعية للطور الامبريالي حتى يستطيع توضيح المسائل التي نطرحها .

المؤلف الحديث الوحيد الذي يعطي على الاقل بداية تنقيب عن معضلات الفلسفة الالمانية هو الكتاب الغني جدا الذي الفه كارل لوفيث Karl Loewith وعنوانه **من هيغل الى نيتشه** . فهو يمثل ، في التاريخ البرجوازي للفلسفة في المانيا ، اول محاولة لاقامة رابطة عضوية بين انحلال الهيغلية وفلسفة ماركس الشاب . ولكن واقع ان لوفيث يجعل من نيتشه ، دون ان ينزع قناعه مع ذلك ، نقطة وصول كل هذه الحركة ، يبيّن سلفا وبشكل جيد انه لم ير المعضلات الحقيقية لهذا الطور وانه حين يصطدم بها فانه يضعها بحزم رأسا على عقب . فضلا عن ذلك انه يعين كاتجاه رئيسي طريقا وحيدا يذهب من هيغل . وينجم عن هذا ان نقد اليمين ونقد اليسار ـ كيركغارد وماركس ـ موضوعان على صعيد واحد ، وانه لئن كنا مضطرين الى ملاحظة وتسجيل تعارضهما في جميع المسائل فان هذا مرده فقط الى اختيار الذاتين المختلف ، اما الخطوط الاساسية فتبقى قريبة متقاربة . وبالطبع ينجم عن ذلك ان لوفيث لا يرى بين هيغليي طور الانحلال (روجه Ruge ، باور) وفويرباخ وماركس سوى فروق صغيرة في درجة لون اتجاه واحد وليس تعارضات نوعية . بما ان كتابه مدين لسعة ودقة اطلاعه بموقع فريد تقريبا بين التواريخ البرجوازية الحديثة للفلسفة ، سننقل منه مقطعا حاسما وطويلا الى حد كاف ، كي يستطيع القارىء ان يرى بنفسه كيف تقود هذه الطريقة الى وضع ماركس وكيركغارد على قدم واحد والى استخلاص نتائج قريبة من استنتاجات بعض ممهدي الفاشية المدعوين «يساريين» (هكذا فيشر Fischer مثلا في مؤلفه **ماركس ونيتشه ، اكتشاف ونقد الانحطاط**) اذا لوفيث يكتب : « قبل ثورة ١٨٤٨ بقليل ، اعرب ماركس وكيركغارد عن ارادة حسم لا تزال صيغها

تحتفظ اليوم بمعناها : ماركس في **البيان الشيوعي** (١٨٤٧) وكيركفارد في **اعلان ادبي** (١٨٤٦) . احد المنشورين ينتهي بـ «يا عمال جميع البلدان اتحدوا !» ، والآخر بفكرة انه يجب على كل انسان ان يعمل لذاته لخلاصه الخاص ، وبدون ذلك لا يكون التنبؤ بتقدم العالم سوى اضحوكة . هذا التناقض ، منظورا اليه تاريخيا، يمثل بالحقيقة مظهرين لتدمير واحد للعالم البرجوازي والمسيحي ليس الا . من اجل تثوير عالم **الراسمالية** البرجوازية ماركس يبحث عن سند في جمهور البروليتاريا ، بينما كيركفارد من اجل مهاجمة **المسيحية** البرجوازية يستند الى الفرد . فالمجتمع البرجوازي هو بالنسبة لماركس مجتمع «أفراد معزولين» ، فيه كل انسان منخلع ازاء «كينونته النوعية ـ العامة» ، وبالنسبة لكيركفارد المسيحية جمهور تنصّر ولكن لم يعد فيه مريد واحد للمسيح . ولكن بما ان هيغل قد موقع في الجوهر حل هذه التناقضات الواقعية ، بالنسبة للمجتمع البرجوازي في الدولة وبالنسبة للدولة في المسيحية ، فان ماركس وكيركفارد يختاران تعميق الفرق والتناقض بين الحدود التي وسطها هيغل . ماركس يطرق الاستلاب الذي تمثله بالنسبة للانسان الراسمالية وكيركفارد يطرق الاستلاب الذي تمثله بالنسبة للمسيحي المسيحية» .

النتيجة : ليل فيه كل البقرات سوداوات . بدهي ان دراسات من هذا النوع لا تستطيع بأي شكل ان تدفع الى الامام كتابة ـ التاريخ الماركسية .

ينبغي اخيرا ان نتناول مسألة اخيرة : لماذا ، فيما عدا بعض الادخالات ، مثل كيركفارد وغوبينو Gobineau ، لم نعالج سوى اللاعقلانية **الالمانية** ؟ نحاول في الفصل الاول اعطاء دراسة مقتضبة عن الشروط الخاصة التي جعلت المانيا وطن اللاعقلانية المختار . ولكن هذا لا يغير شيئا في واقع أن اللاعقلانية ظاهرة دولية وانها في جميع الاماكن هاجمت مفهوم التقدم البرجوازي والاشتراكية . كذلك ليس من شك في ان الحقبتين اللتين ندرسهما قد شهدتا ظهور ممثلين بارزين للرجعية الاجتماعية والسياسية وذلك في بلدان متنوعة جدا . هكذا فاثناء الثورة الفرنسية كان في انكلترة برك Burke وكان في فرنسا بعد قليل بونالد Bonald و دو ميستر de Maistre وآخرون . بالحقيقة هؤلاء الرجال كانوا يكافحون عمل في المانيا . مع ان المحاولة حصلت ، مثلا على يد مين دو بيران Maine de Biran . ولكن مما لا شك فيه انه هو ايضا ما كان بوسعه ان يتوقع إحداث نفس النتائج الراسخة والدولية التي ولدها شيلنغ او شوبنهاور وأنه لم يحرر او يبلور مثلهما قواعد اللاعقلانية الحديثة . وهذا نتيجة واقع أن مين دو بيران ، بعكس رومانطيقية رجعية واعية ، كان منظرا للوسط العادل . ان ازدهار اللاعقلانية في زمن الامبريالية يبين دور المانيا القيادي في هذا المجال . هنا بطبيعة الحال نفكر اول ما نفكر بنيتشه ، فقد كان في الاساس كما في الطريقة نموذج الرجعية الفلسفية اللاعقلانية في الولايات المتحدة وفي روسيا القياصرة على حد سواء . ما من ايديولوجي آخر من ايديولوجيي الرجعية مارس ويمارس ، ولو

من بعيد ، مثل هذا النفوذ . فيما بعد ايضا ، ان المانيا ، هو شبنغلر ، يبقى هو نموذج المفهمات اللاعقلانية لتاريخ الفلسفة حتى توينبي Toynbee . هايديغر خدم كنموذج للوجودية الفرنسية ، بعد فترة طويلة من تأثيره بشكل حاسم على اورتغا إي غاسه Ortega Y Gasset . وهو يمارس تأثيرا عميقا وخطرا على الفكر البرجوازي في اميركا الخ ، الخ .

الاسباب الحاسمة لهذه الفروق لن تظهر الا في تاريخ عيني للبلدان المختلفة . وحدها هذه الدراسة التاريخية من شانها ان تبين الاتجاهات النوعية التي بلغت في المانيا شكلها «الكلاسيكي» وعرفت فيها عواقبها الاخيرة ، بينما لم تكن في البلدان الاخرى تتطور سوى نصف نمو . اجل هناك الحالة موسوليني مع مصادره الفلسفية : جيمس James ، باريتو Pareto ، سورل Sorel ، وبرغسون Bergson . ولكن هنا ايضا لا نعثر على نفوذ دولي يضاهي في الاتساع والعمق نفوذ الالمان في الطور الممهد للفاشية وخصوصا في ظل هتلر . اجل بوسعنا ان نلاحظ في كل مكان ظهور جميع موضوعات اللاعقلانية ، الظاهرة الدولية ، خصوصا في العصر الامبريالي . ولكن من النادر او الفصلي ان تستنتج منها جميع النتائج الممكنة وأن تصير اللاعقلانية هي الفلسفة الحاكمة ، كما كانت الحال في المانيا : في هذا المجال الهيمنة الالمانية امر لا جدال فيه . (اما الحقبة الحاضرة فسنتناولها في الملحق) .

يمكن القبض على وجود هذا الاتجاه بدءا من فترة ما قبل الحرب العالمية الاولى . تماما كما في المانيا تعرف اللاعقلانية تطورا كبيرا في جميع البلدان الكبرى للعصر الامبريالي تقريبا . هكذا الامر مع البراغماتية عند الانجلوسكسون ، مع بوترو Boutroux وبرغسون وآخرين في فرنسا ، مع كروتشه Croce في ايطاليا . كل هذه الاشكال ، رغم القربى العميقة لقواعدها الايديولوجية الاخيرة ، تتميز بتنوع بالغ . هذا اولا بأول نتيجة انماط ومستوى وحدّة صراع الطبقات في البلد المعني . وهو ايضا نتيجة التراث الفلسفي القومي والخصوم الايديولوجيين المباشرين . خلال تحليلاتنا التفصيلية لمراحل التطور الالماني ، سنبيّن تبعيتها ، كما سبق ان ذكرنا ، لظروف تاريخية عيانية . اذا لم نبدأ بتبيان هذه القواعد الاجتماعية والتاريخية الواقعية ما من تحليل علمي ممكن . هذا يصلح بطبيعة الحال بالنسبة للاعتبارات التالية . لن يكون لها بتاتا زعم انشاء ولا حتى بدء انشاء تعريف علمي للفلسفات وحركات الافكار . لن تفعل سوى الاشارة الى بعض الملامح الاكثر عمومية مع تبيان انها تولد من هوية سمات الاقتصاد الامبريالي، وبطبيعة الحال مع اعتبار مستويات ووتائر التطور المختلفة حسب البلدان ، التي تستتبع رغم تماثل القواعد اختلافات عيانية .

هنا لا نستطيع ان نشرح هذه الفكرة الا ببعض امثلة نرسم خطوطها بسرعة . ان حاجات ايديولوجية متماثلة ، محدّدة بكيفية واحدة من قِبل الاقتصاد الامبريالي ، أمكنها ان تولّد ، في شروط اجتماعية عيانيّة مختلفة ، الوانا من

اللاعقلانية متعددة بل وقد تبدو للوهلة الاولى متناقضة . يكفي ان نفكر في كروتشه ، في وليم جيمس والبراغماتية . هذا وذاك ، فيما يخص أسلافهما في الفلسفة ، يجدان نفسيهما مضطرين لمكافحة تقليد هيغلي ما . ان يكون هذا الامر ممكنا في حقبة امبريالية تامة يوضح الفرق بين تطور الفلسفة في المانيا وفي البلدان الغربية الاخرى . في المانيا ، ثورة ١٨٤٨ تسم نهاية تحلل الهيغلية . واللاعقلاني شوبنهاور يغدو عندئذ المعلّم الفكري لالمانيا ما بعد الثورة في الحقبة التي تهيىء تاسيس الرايش على يد بسمارك . في البلدان الانجلوساكسونية وفي ايطاليا ، بالعكس ، تستمر الفلسفة الهيغلية في تلك الحقبة في لعب دور حاسم ، بل وأكثر من قبل . اذ في هذه البلدان لا تعرف بعد فكرة التقدم البرجوازية ، كما تعرف في المانيا ، حالة أزمة سافرة . الازمة في هذه البلدان كامنة ويرَقانية فقط، فكرة التقدم تظهر فيها ، بنتيجة حوادث ١٨٤٨ ، في شكل باهت ومُلبرَل . وهذا له كعاقبة ان الجدل الهيغلي ، الذي كان هرزن Herzen يدعوه «علم جبر الثورة» ، يفقد تماما هذا الطابع الثوري: هيغل يقرَّب اكثر فاكثر من كنط والكنطية. هكذا يكون ممكنا ان توضع هذه الهيغلية ، خصوصا في البلاد الانكلوسكسونية ، ان توضع في توازي مع الفلسفة التي تتقدم وتبشّر ايضا بتطورية ليبرالية (بشكل خاص فلسفة هربرت سبنسر Herbert Spencer) . لنذكر مرورا ان الهيغلية الالمانية تعرف هي ايضا سيرورة رجوع مماثلة الى كنط ، ولكن الأفول العام لهذه الفلسفة يجعل ان الظاهرة أقل اهمية مما هي في البلدان الغربية . يكفي التفكير بتطور روزنكرانتس Rosenkranz وبتطور فيشر Vischer ، وهذا الاخير ، الذي تستتبع عودته الى كنط تأويلا لاعقلانيا لكنط ، يلعب نوعا ما دور رائد للامبريالية .

كروتشه لم يتأثر مطلقا بفيشر Vischer ، ومع ذلك فان علاقته الى هيغل (وايضا علاقاته مع فيكو Vico الذي يَعتبر كروتشه «مكتشِفَه» ومعرِّفا به) تقع على نفس الخط ، خط لاعقلنة . فهو بالتالي قريب جدا من الهيغلية الالمانية للطور الامبريالي كما ستظهر فيما بعد ، ولكن مع هذا الفرق البالغ الاهمية ، ألا وهو انه في المانيا تظهر الفلسفة الهيغلية المجدَّدة على حد زعمهم ايديولوجية حشد مكرسة لاعادة تجميع الرجعية (بما فيها القومية ــ الاشتراكية) ، بينما كروتشه يبقى مع ليبرالية الطور الامبريالي الرجعية بما فيه الكفاية ولكن المعارضة للفاشية . (الهيغلي الايطالي الكبير الآخر ، جنتيله Gentile ، كان ، بالحقيقة، لفترة ، منظّر «حقبة توطد» الفاشية) . حين يقول كروتشه انه يميز في هيغل ما هو «حي» مما هو «ميت» فانه يقصد تمييز «اللاعقلانية الليبرالية المعتدلة» عن «الجدل والموضوعية» . المحتوى الجوهري لهذين الاتجاهين هو الدفاع ضد الماركسية . ما هنا هو حاسم ، من وجهة النظر الفلسفية ، هو التدويت الجذري للتاريخ ، المحروم جذريا من كل قانون . «قانون تاريخي ، مفهوم تاريخي ، هما تناقض ــ في ــ الصفة حقيقي» ، على حد قول كروتشه . والتاريخ ، حسب قوله في مكان آخر ، هو دائما تاريخ الزمن الحاضر . هنا تظهر ليس فقط قرابة قريبة

مع الفلسفة الالمانية لـ فندلباند Windelband وريكرت Rickert التي تشرع في لاعقلنة التاريخ ، بل ايضا الكيفية التي بها يحل كروتشه في ذاتوية لاعقلانية معضلة جدلية عيانية : معضلة معرفة الحاضر (اي المرحلة الاعلى في تطور تاريخي) التي تعطي مفتاح معرفة درجات الماضي التاريخي الاقل تطورا . التاريخ يصير فنا ، الامر الذي ، بالنسبة لكروتشه ، يقتضي في آن معا الكمال ، مفهومـــا بصورة محض شكلية ، والحدس ، بوصفه عضو الانتاجية والاستقبالية الحقيقية الوحيد . وهو يستبعد العقل من جميع ميادين فاعليـــة الانسان الاجتماعية ، باستثناء الممارسة الاقتصادية ــ وهي ثانوية في منظومته ــ والميدان المحفـــوظ للمنطق ولعلوم الطبيعة ــ وهو ايضا ميدان ثانوي وتفصله روح المنظومة عن الواقع الحقيقي . (هنا يظهر من جديد التوازي مع فيندلباند و ريكرت) . باختصار ، لقد اقام كروتشه «منظومة» لاعقلانية لتستعملها البرجوازية الطفيلية المنحطة في الطور الامبريالي . بالنسبة لمتطرفي الرجعية ، هذا المذهب غير كاف ، منذ ما قبل الحرب العالمية الاولى : تظهر معارضة يمينية ، مع بابيني Papini وآخرين ، ضد كروتشه . ولكنه لأمر جدير بالملاحظة ــ على عكس ما جرى في المانيا ــ أن هذه اللاعقلانية الليبرالية ــ الرجعية لكروتشه قد ظلت اليوم احد تيارات الفكر المهيمنة في ايطاليا .

بطبيعتها الفلسفية ، البراغماتية ــ التي لا نعتبر هنا سوى ممثلها الألمع ، وليم جيمس ــ تتصف بلاعقلانية اكثر جذرية بكثير ، دون ان تذهب نتائجها مع ذلك ابعد بكثير مما عند كروتشه . ببساطة ، ان الجمهور ، الذي كان على جيمس ان يقدم اليه خمرته من فلسفة لاعقلانية ، كان مختلفا تماما . أجل ، اذا نظرنا الى الخلفية المباشرة في منظور تاريخ الفلسفة ، الى الاسلاف المباشرين الذين بهم تتصل مجادلته ، فان وضعية جيمس تقدم بعض التشابه مع وضعية كروتشه . في الحالتين ، نحن أمام هيغليين مزعومَين ، هما بالحقيقة مثاليان مموّهان في كثير او قليل ، هما كنطيان . ولكن الموقف الذي يتخذه جيمس بالنسبة الـــى اسلافه لم يعد ابدا هو موقف كروتشه . بينما كروتشه ، ظاهرا ، يواصل فـــي ايطاليا تقليد هيغل (و فيكو) ــ الذي يحوّله بالواقع الى لاعقلانية ــ ، يدخل جيمس في نضال مكشوف ضد هذه التقاليد في البلاد الانجلوسكسونية .

هذه المساجلة المكشوفة تبين قرابة كبيرة مع ما يجري في اوروبا في نفس العهد . لئن كان ماخ وآفيناريوس يبدوان يوجهان هجماتهما الرئيسية ضد مثالية بالية بينما هما في الواقع يكافحان عن تصميم المادية الفلسفية ، فالامر كذلك مع جيمس . ما يقارب بينهم ايضا هو كون هذه الوحدة لكفاح موجه في الواقع ضد المادية ولحرب أخرى وهمية ضد المثالية يرافقها زعمهم وضع فلسفتهم «الجديدة» فوق التعارض الكاذب بين المادية والمثالية ، وكان من الممكن ان يكتشف فـــي الفلسفة «طريق ثالث» . هذه القرابة تشمل تقريبا جميع المسائل الجوهرية في الفلسفة . يجب اذاً ان تكون هي نقطة انطلاق لتقدير البراغماتية . ولكن الفروق،

خصوصا من وجهة نظرنا ، هي بنفس الاهمية على الاقل . اولا باول ، اللاعقلانية المحتواة ضمنيا في الماخية والتي لا تتظاهر الا تدريجيا ، هي صريحة تماما عند جيمس حيث تنمو وتنبسط تماما . هذا الفرق يظهر في كون ماخ وآفيناريوس يجهدان قبل كل شيء لاقامة قاعدة غنوزيولوجية للعلوم الدقيقة ، ويعلنان مع هذا العمل عن ارادتهما البقاء على الحياد في الميتافيزياء ، في حين ان جيمس يزعم انه يعطي بواسطة فلسفته الجديدة جوابا مباشرا عن المسائل الميتافيزية . فهو لا يتوجه اذاً بصورة مباشرة الى محافل علمية ضيقة نسبيا ، بل يتجه الى تلبيـــة الحاجات الميتافيزية اليومية لرجل الشارع . ليس بينهم ظاهرا سوى فرق في المصطلحات ، حين اولئك ، الماخيون ، يجعلون من «اقتصاد الفكر» محك الحقيقة الفنوزيولوجي ، بينما جيمس يماثل فقط وببساطة الحقيقة بالمنفعة (بالنسبة لكل فرد) . بعمله هذا ، جيمس من جهة يوسع صلاح نظرية المعرفة لماخ الى الحياة كافة ، يعطيها رنة حياتية بوضوح ، ومن جهة اخرى يعطيها قيمة أعم تتخطى كثيرا اطار «اقتصاد الفكر» الذي كان لا يزال تقنيا .

هنا ايضا يظهر بوضوح تصرف اللاعقلانية الاساسي ازاء الجدل . تلك اطروحة اساسية في المادية الجدلية ان الممارسة تؤلف محك الحقيقة النظرية ، ان صحة وعدم صحة انعكاس الواقع الموضوعي الموجود بصورة مستقلة عن وعينا في الفكر تتحقق فقط في وب الممارسة . جيمس ، الذي لاحظ جيدا وذكر مرارا حدود وعجز المثالية الميتافيزية (فقد قال مثلا ان المثالية تتصور العالم «منجزا وكاملا من الأزل» في حين أن البراغماتية تسعى الى القبض عليه في صيرورته) ، يحذف مع ذلك في النظرية كما في الممارسة كل صلة مع الواقع الموضوعي ، وبذلك يصير الجدل ذاتوية لاعقلانية . وجيمس يعترف صراحة بهذا التحويل اذ ان فلسفتـــه تسعى الى تلبية الحاجات الميتافيزية لرجل الشارع الاميركي . في الشـــؤون اليومية ، ينبغي تحت طائلة الافلاس ، ملاحظة الواقع والتقيد به (بدون الاكتراث لمعرفة ما اذا كانت حقيقة هذا الواقع الموضوعية واستقلاله عن الوعي قد جرى من جهة اخرى نفيهما على الصعيد النظري) . ولكن جميع الميادين الاخرى يمكن ان تترك للعسف اللاعقلاني . يقول جيمس : «ان عالم الاعمال العملي هو ، مـــن جهته ، عقلي جدا في أعين السياسي والعسكري والرجل الذي تهيمن عليـــه الروح التجارية ... ولكنه لاعقلي بالنسبة لمزاج اخلاقي او فني» .

هنا تظهر وظيفة للاعقلانية بالغة الاهمية : ان احدى مهماتها الاجتماعيـــة الجوهرية ، لحساب البرجوازية الرجعية ، هي ان تقـــدم للانسان «راحــــة» ميتافيزية موصولة بوَهم حرية تامة ، بوهم الاستقلال الشخصي ، والتفوق الخلقي والثقافي ، التفوق الذي ، في الممارسة ، يجد نفسه موضوعا بلا شرط في خدمة البرجوازية الرجعية ومربوطا بمصيرها . سنرى في مكان لاحـــق ، بالتفصيل ، كيف ان «راحة» من هذا النوع تؤلف ايضا اساس الزهد «الاكثر سموا» فـــي اللاعقلانية ، كما عند شوبنهاور وكيركغارد . جيمس يعرب بالضبط عن هــــذه

الفكرة بالكلبية الساذجة لرجل الاعمال الاميركي السعيد والواثق من نفسه . انه يلبي الحاجات الميتافيزية لـ بابيت Babbit الذي يزعم (وقد بيّن ذلك سنكلر لويس Sinclair Lewis بشكل ممتاز ✱) حيازة حق حدس شخصي والذي يضع في التطبيق العملي فكرة ان الحقيقة والمنفعة هما في حياة اميركي حق مفهومان متطابقان . بطبيعة الحال ان كلبية وبصيرة جيمس تقعان فكريا في موقع اعلى بقليل من كلبية وبصيرة بابيت . هكذا ف جيمس مع انكاره المثالية لا يمتنع عن ان يقدم اليها تحية احترام ــ براغماتية كما ينبغي : لما كانت المثالية تضاعف شعور الراحة الميتافيزية افليست نافعة للحياة الجارية ؟ بصدد مطلق المثاليين يكتب جيمس : «انه يؤمّن عطلة اخلاقية . وهذا ايضا واقع جميع الفلسفات الدينية». ولكن هذه الطمأنينة كانت تكون اقل فعالية لو لم تكن تشمل رفض المادية ودحضا مزعوما للفلسفة ذات الاساس العلمي . بوصفه كلبيا جيمس هنا يجعل لنفسه معركة سهلة . فهو ، بوصفه براغماتيا منسجما مع نفسه ، لا يعطي اية حجة موضوعية ضد المادية : انه يشير فقط الى ان المادية من حيث هي مبدأ تفسير للعالم ليست بأي شكل «اكثر نفعا» من الايمان بالله . «حين ندعو مادة سبب العالم ، فاننا لا ننزع عنه ايا من عناصره ، وكذلك فنحن لا نغنيه اكثر اذا دعونا هذا السبب الله ... . الله ، اذا كان ، لم يفعل شيئا اكثر مما فعلتْ الذرّات، له مثلها نفس الحق بعرفاننا بالجميل ولكن ليس اكثر منها» . هكذا يستطيع بابيت ان يؤمن بالله ، بإله أي دين او فرقة دينية ، انه لن يناقض الاشتراطات التي يفرضها العلم على جنتلمان عصري up to date ، على رجل متقدم يساير العصر والعلم .

عند جيمس ، لا نرى تظهر مع نفس المحتوى كما عند نيتشه ــ الذي لنظريته في المعرفة وفي الاخلاق سمات براغماتية ــ فكرة خلق الاساطير . بيد ان جيمس يخلق لهذه الفكرة قاعدة غنوزيولوجية ويجعل فرضا اخلاقيا على البابيتات Babbitt من جميع الانواع أن يخلقوا او ان يأخذوا ، لانتفاعهم الشخصي ، في جميع ميادين الحياة ، الاساطير التي سيظهر لهم تبنيها اكثر نفعا : البراغماتية نعطيه سلفا الوجدان الفكري الطيّب الضروري . ببلادتها وتسطحها ، البراغماتية كانت البازار الفلسفي الذي كانت تحتاجه اميركا قبل الحرب ، مع منظورها في ازدهار وأمن لا حدود لهما .

وبدهي انه بقدر ما توسعت البراغماتية الى بلدان اخرى كان فيهما صراع الطبقات اكثر حدة واكثر تطورا فان عناصر لم تكن فيها الا ضمنية نالت بسرعة تصريحها . هذا يظهر بوضوح كبير مع برغسون . ليس أن البراغماتية قد اثرت تأثيرا مباشرا على برغسون ، بل المقصود ببساطة اننا هنا امام اتجاهين متوازيين،

[✱ «بابيت» ، تأليف سنكلير لويس ، من افضل وأهم اعمال الادب الاميركي . شخصية وسيكولوجية اميركي نموذجي ، رجل اعمال صغير مسرور الخ] .

يؤكد توازيهما ـ ذاتيا ـ واقع ان جيمس وبرغسون كانا يتبادلان تقديرا رفيعا. القاسم المشترك بينهما هو رفض الواقع الموضوعي وقابليته لان يعرف معرفة عقلية : تقليص المعرفة الى المنفعة التقنية وحدها ، الدعوة الى تناول محض حدسي للواقع الحق الذي يقرّر انه لاعقلي بالجوهر . هذا الميل الاساسي المشترك لا يمنع انه توجد بينهما فروق في التشديد والنسب لا يمكن اهمالها ، فروق يجب البحث عن سببها في اختلاف البنى الاجتماعية التي فيها مارس جيمس وبرغسون نشاطهما ، وبموازاة ذلك في اختلاف التقاليد الفلسفية التي كانا يتصلان بها او يكافحان ضدها . من جهة ، يبسط برغسون ، على نحو اكثر جراة وحزما بكثير من جيمس ، اللاادرية الحديثة ـ وصولا الى الميثولوجيا . ومن جهة اخرى ، على الاقل في زمن نفوذه الدولي الاكبر ، أكبّ اكثر بكثير على نقد التصورات العلمية ، على انكار حقها في التعبير عن حقائق موضوعية ، على احلال ـ في صعيد الفلسفة العامة ـ الاساطير البيولوجية محل العلوم ، مما اكبّ على تحليل مشكلات اجتماعية . ان كتابه عن الاخلاق والدين ، وقد صدر في وقت متأخر جدا ، لم يعرف ، ولو تقريبيا ومع التساهل ، الصدى الهائل الذي عرفته اعماله عن الاساطير البيولوجية . الحدس البرغسوني يميل نحو الخارج الى تدمير موضوعية وحقيقة المعرفة العلمية ، وهو ، منذارا نحو الداخل، يصير استبطان الفرد الطفيلي المنعزل ، المفصول عن الحياة الاجتماعية ، في طور الامبريالية . (ليس من قبيل الصدفة ان العمل الادبي الذي تلقى على النحو الاقوى تأثير برغسون هو عمل بروست Proust .

نقيض هنا على الطباق ليس فقط مع جيمس بل مع الالمان المعاصرين لبرغسون المعجبين به . ف «الحدس العبقري» عند دِلتاي ، الحدس كما يتصوره زيمل وغوندولف ، «رؤية الجواهر» عند ماكس شيلر ، ولا نقول شيئا عن نيتشه وشبنغلر ! ، لها اتجاه اجتماعي بالمبدأ . التحول عن الموضوعية والعقلية يعود هنا، بدون التباس ممكن ، الى اتخاذ موقف مناهض بحزم للتقدم الاجتماعي . عند برغسون ، هذا لا يظهر الا بصورة غير مباشرة ، ومهما بلغت رجعية وصوفية كتابه عن الاخلاق والدين فانه يبقى في هذا الاتجاه بعيدا وراء لاعقلانية معاصريه الالمان. الامر الذي لا يعني ان نفوذ برغسون لا يمكن ان يمارَس في فرنسا ايضا في نفس الاتجاه : انظر سوريل . . . . ولكن هذا التأثير محسوس على آخرين ايضا ، من بيغي Péguy (الذي تطور نحو كاثوليكية رجعية) حتى بدايات الرجل الذي كان العميل الايديولوجي للجنرال ديغول ، وهو ريمون آرون Raymond Aron

ولكن الهجوم الرئيسي لبرغسون موجه ضد الموضوعية والطابع العلمي للمعرفة التي تتيحها علوم الطبيعة . هذه المعارضة المجردة والقاسية بين العقلية والحدس اللاعقلي يدفعها برغسون على صعيد نظرية المعرفة الى الحد الاقصى الذي بلغه مفكرو ما قبل الحرب الامبريالية . ما عند ماخ لا يصلح حصرا الا بالنسبة لنظرية المعرفة ، ما عند جيمس يؤسس نظرية الاساطير الفردية الذاتية ، يغدو عند

برغسون رؤية للعالم متلاحمة هي في آن اسطورية ولاعقلية . علوم الطبيعة التي ينكر عليها ، شأنه شأن ماخ او جيمس ، اي زعم لها في معرفة الواقع معرفة موضوعية ، مانحا اياها منفعة تقنية فقط ، يعارضها هكذا بلوحة ميتافيزية ملونة ومتحركة : عالم اللاحياة والجمود في المكان يعارضه بعالم هو عالم الحركة والحياة والزمان والديمومة . حيث لم يكن ماخ يفعل سوى اطلاق نداء لا ـ ادري الى ذاتية الادراك المباشرة ، يبسط برغسون فلسفة باكملها ترتكز على حدس لاعقلي بصورة جذرية .

هنا ايضا نتعرف بسهولة على الطابع الاساسي للاعقلانية الحديثة . فشل الطريقة الميتافيزية والميكانيكية امام جدل الواقع ، الذي هو سبب الازمة العامة لعلوم الطبيعة في الطور الامبريالي ، لا يعارضه برغسون بمعرفة حركة الواقع الجدلية الخاضعة لقوانين . وحدها المادية الجدلية تستطيع ذلك . بالعكس ان دور برغسون هو اختراع رؤية عن العالم تصون ، خلف الظواهر الفاتنة للحياة المتحركة، سكونية محافظة ورجعية . يكفي ان نشرح هذا الموقف بمثال نستمده من معضلة مركزية : برغسون يكافح الطابع الميكانيكي والميت لنظريات التطور نموذج سبنسر، ولكنه في الوقت نفسه يرفض في البيولوجيا فكرة وراثة الصفات المكتسبة . وبذلك يتخذ موقفا ضد التطورية الصحيحة عند المشكلة التي كان فيها ممكنا وضروريا اجراء تحسين جدلي لداروين ، كما بيّن تلاميذ ميتشورين بدفعهم الى الامام دراسة هذه المسألة على قاعدة المادية الجدلية . بهذا العمل يربط برغسون فكرة قبل كل شيء بالحركة الدولية الكبيرة التي اطلقها ماخ وآفيناريوس من اجل تحطيم موضوعية علوم الطبيعة ، وهي الحركة التي في الطور الامبريالي وجدت في فرنسا ايضا ممثلين بارزين ، مثل بوانكاريه **Poincaré** و دوهيم **Duhem** بين آخرين .

ان الدلالة الميتافيزية لمثل هذه الانجاهات كبيرة بشكل خاص في بلد كفرنسا حيث تقاليد فلسفة الانوار ، وبها المادية والإلحادية ، اعمق جذورا بكثير مما هي في المانيا . ولكن ، كما رأينا ، برغسون يذهب أبعد بكثير في اتجاه خلق أساطير لاعقلية بحزم . انه يسدد ضرباته على الصعيد الفلسفي ضد الموضوعية والعقلية، ضد أولوية العقل ، التي تمثل تقليدا فرنسيا عريقا . ويناضل في سبيل رؤية العالم لاعقلانية . بذلك يقدم اساسا فلسفيا لبعض نقد الراسمالية الواقع الى اليمين ، في جهة الرجعية ، وهو نقد كان ينبسط منذ عشرات السنين . انه يعطي هذه الانتقادات اليمينية ضد الراسمالية وهم التوافق مع آخر نتائج علوم الطبيعة . الى ذلك الحين كان معظم الايديولوجيين الرجعيين الفرنسيين يشنون هجماتهم باسم الملكية والكاثوليكية البابوية المتطرفة ، الامر الذي كان يحصر فعلها في بعض المحافل البالغة الرجعية . اما فلسفة برغسون فتتوجه الى هذه الاوساط الثقافية الساخطة على الفساد الراسمالي للجمهورية الثالثة والتي تبحث عن طريقها الى اليسار ، في جهة الاشتراكية .

كاي لاعقلاني حيوي هام ، برغسون «يعمّق» هذه المشكلة بالتشديد على انها

هي التعارض الفلسفي العام بين ما هو ميت وما هو حي ، بحيث انه ، وبدون ان يكون برغسون بحاجة الى قوله ، كان من السهل على تلك الاوساط ان تفهم ان الذي قد مات هو الديمقراطية الراسمالية وان معارضتهم لهذه الديمقراطية تجد تسويغها على يد الفلسفة البرغسونية . كيف تترجم ذلك عيانيا ؟ هذا ما سنراه بحديثنا عن سوريل Sorel .

من وجهة النظر هذه ، يمارس برغسون في فرنسا ، في حقبة الازمة حوالي سنة ١٩٠٠ ، التي تسمها بين امور اخرى قضية دريفوس ، نفوذا يمكن مقارنته بنفوذ نيتشه في المانيا البسماركية زمن الغـاء القوانين الاستثنائية ضد الاشتراكيين . الفرق يأتي من كون مذهب نيتشه الحياتي اللاعقلاني يدعو صراحة الى سياسة رجعية مكشوفة ، امبريالية ، مناهضة للديمقراطية وللاشتراكية ، بينما عند برغسون هذه الاهداف التي لا تتقمع صراحة لا تعلن الا على صعيد الفلسفة العامة او هي تقتنع بحجاب حيادي . هذا الحياد السياسي الظاهر عند برغسون ليس فقط يزيد البلبلة في الاوساط الثقافية في صميم ازمة ايديولوجية ، بل يميل الى تضليلهم وحرفهم على درب الرجعية . (هذا التاثير لبرغسون يمكن ان يدرس قبل اي شيء عند بيغي Péguy) . المقاوم الشيوعي جورج بوليتزر ، الذي اغتاله الفاشست الهتلريون ، قد عرّف بشكل جيد الجوهر الرجعي للتجريد البرغسوني : «ان اتطابق واندمج مع كل الحياة ، ان اخفق وارتعش مع كل الحياة ، هذا معناه بالواقع أن ابقى باردا ولامباليا امامها : الهيجانات والعواطف الحقيقية تغرق وسط الحساسية الكونية . ان بوجروما Pogrom كائن في الديمومة مثله مثل ثورة : اذ اسعى الى القبض على لحظات الديمومة بتلوّنها الفردي ، اذ اتأمل باعجاب ديناميكية تشابك لحظاتها ، أنسى على وجه التحديد انه يوجد من جهة بوجروم ومن الجهة الاخرى ثورة» (١) .

نرى هنا ما يقرّب برغسون من نيتشه ، أبرز ممثلي اللاعقلانية الغربية ، من الرجل الذي ، في المانيا الحديثة ، يجسد على النمو الافضل هذا الاتجاه نفسه . ونرى ايضا كيف ـ وذلك بسبب تطور البلدين المختلف ـ كيف ان برغسون هو حتما متأخر عن نيتشه ، فيما يتصل بالإنضاج العياني والمنهجي لرؤية للعالم رجعية ولاعقلانية .

هذا الفرق يظهر ايضا في علاقاتهما بالتقاليد الفلسفية . بينما في المانيا كان شيلنغ منذ ذلك الحين قد شن ، في شيخوخته ، هجوما ضد العقلانية التي خلقها ديكارت ، وهو الهجوم الذي سيبلغ ذروته كما سنرى في الحقبة الهتلرية، حيث سيرمي الفكر البرجوازي التقدمي كتلة واحدة وسيقدس الرجعيين المعلنين،

---

١ ـ جورج بوليتزر : البرغسونية ، خداع فلسفي ، ص ٩٦ . باريس ، المنشورات الاجتماعية ١٩٤٧ .

فان برغسون والبرغسونية يقعان على صعيد تغير في تأويل فلاسفة التقدم ، تغير عدا ذلك خالٍ من المجادلات . يقينا برغسون ينقد الوضعيين وكنط ، يقينا برغسون يهتم بالمتصوفة الفرنسيين ، بمدام غويون Mme Guyon . ولكن لا برغسون ولا أنصاره ينكرون يوما بشكل صريح قطعي التقاليد الفرنسية الكبرى . وهذا لن يحصل كذلك عند خلفائه . جان وال Jean Wahl بين آخرين ، وهو قريب جدا من الوجودية ، يحاول ربط برغسون بديكارت ، صائغا كوجيتو ثانيا موازيا للاول : «انا أدوم اذن انا كائن» .

تسجيل ان برغسون يحترم بعض الحدود في بسط لاعقلانيته لا يعني انه لم توجد في فرنسا ايديولوجية رجعية مناضلة . بالعكس تماما ، كل الطور الامبريالي امتلأ بها (ولنفكر بـ بورجه Bourget ، بارس Barrès ، موراس Maurras وآخرين) . الا ان الفلسفة اللاعقلانية تشغل فيها مكانا أصغر بكثير مما في المانيا ، وفي السوسيولوجيا كان الهجوم الرجعي المكشوف هو الاقوى ، واقوى مما في المانيا . ان النمو المتاخر للراسمالية في المانيا وتحقق الوحدة القومية في شكلها الرجعي الاقطاعي والبسماركي كان لهما كنتيجة ان السوسيولوجيا ، بوصفها علما نموذجيا لطور البرجوازية الدفاعي التبريري ، لم تستطع ان تفرض نفسها الا بصعوبة في المانيا ، بعد ما ابعدت بقايا الايديولوجيا الاقطاعية . سوف نشير ، في الوقت المناسب ، الى ان السوسيولوجيا الالمانية ، في هجماتها ضد الديمقراطية، قد استخدمت على نطاق واسع نتائج الاعمال الغربية المكيفة بالطبع وفق الحاجات الالمانية النوعية .

لا نستطيع ان نعالج هنا ، ولو بشكل اجمالي ، السوسيولوجيا الغربية . لقد طوّرت ما كان قد بدأه مخترعو هذا العلم البرجوازي الجديد : فصل الظاهرات الاجتماعية بعناية عن اسسها الاقتصادية ، احالة دراسة الظاهرات الاقتصادية الى حقل علمي آخر مقطوع عن الاول . بهذا العمل كان هؤلاء المخترعون يصيبون منذ ذلك الحين هدفا دفاعيا تبريريا ، بمعالجتهم تعيينات المجتمع الراسمالي – المشوّهة كاريكاتوريا والمسحوبة نحو الدفاع التبريري – وكأنهـــا المقولات «الازلية» لكل اجتماع ، بـ «نزعهم الطابع الاقتصادي» عن السوسيولوجيا ، كانوا بنفس الضربة «ينزعون عنها الطابع التاريخي» . أن يكون هدف طريقة كهذه ان تبيّن بصورة مباشرة في كثير أو قليل استحالة الاشتراكية واستحالة كل ثورة امر لا يحتاج الى برهان . بين الموضوعات العديدة التي تمرست بها السوسيولوجيا الغربية سنختار موضوعتين فقط ولكنهما هامتان بالنسبة لتاريخ الفلسفة . اولا الميدان المسمى «سيكولوجيا الجماهير» ، وممثله الابرز ، جوستاف لو بون Gustave le Bon ، يضع بصورة مجملة سيكولوجيا الجماهير ، سيكولوجيا الغريزة والبربرية ، في معارضة عقالة وثقافة وفكر الافراد . ينتج عن ذلك انه كلما ازداد تاثير الجماهير على الحياة العامة ازداد التهديد على منجزات الثقافة. حين ينطلق اذاً من هذه الجهة نداء ضد الديموقراطية والاشتراكية باسم العلم ،

ينشد سوسيولوجي متنفذ آخر من سوسيولوجيي الطور الامبريالي ، باريتو Paréto ، نشيد عزاء باسم السوسيولوجيا بالذات . بالفعل اذا لم يكن تاريخ التحولات الاجتماعية ـ بشكل اجمالي خشن ـ سوى سلسلة من انتقالات النخبة، فان الاسس «الأزلية» للمجتمع الراسمالي تكون قد انقذت ، على صعيد السوسيولوجيا ، ولا مجال للحديث عن نموذج جديدة ـ اشتراكي ـ للمجتمع . الالماني ميشلس Michels ، الذي كان قد انضم الى موسوليني ، طبق هذه المبادىء على حركة العمال : ذاهبا من ملاحظة انه ، في شروط الامبريالية (التي ينسى التكلم عنها بوصفها شروط الامبريالية) ، تولد بيروقراطية عمالية ، كان يستنتج ان تبرجز كل حركة عمالية هو قانون سوسيولوجي .

ان مكانا خاصا يعود ، في فلسفة وسوسيولوجيا الغرب ، لـ جورج سوريل ، الذي أسماه لينين ذات يوم «أستاذ بلبلة شهير» . (وفي ذلك كان على حق : اذ الا نرى مختلطة عند سوريل المسلّمات والاستنتاجات الاكثر تناقضا ؟) . ان قناعات سوريل نموذج عن المثقف البرجوازي ـ الصغير . على صعيد الاقتصاد كما على الصعيد الفلسفي سواء بسواء ، انه يقبل مراجعة ماركس من قبل برنشتاين . مع برنشتاين ، انه يرفض القبول بأن الجدل الداخلي للتطور الاقتصادي ، يؤدي بالضرورة الى الثورة البروليتارية . بالتالي ، مع برنشتاين ، يرمي سوريل الجدل كطريقة فلسفية ويُحل محله براغماتية جيمس وخصوصا الحدس البرغسوني . من سوسيولوجيا زمنه يستعير فكرة لاعقلانية حركات الجماهير ومن باريتو تصوره عن النخبة . وهو اخيرا يعتبر ان التقدم هو بشكل انموذجي وهم برجوازي ، ولكنه يتبنى مع ذلك الشيء الجوهري في حجج الرجعية .

مع كل مؤلفاته البرجوازية ، المثالية والرجعية ، يبسط سوريل ، بقفزة خطرة لاعقلانية بشكل انموذجي ، نظرية عن الثورة البروليتارية «الطاهرة» ، اسطورة الاضراب العام ، اسطورة العنف في خدمة البروليتاريا . هذا كله يؤلف صورة التمرد البرجوازي ـ الصغير عينها : سوريل يكره ويحتقر الثقافة البرجوازية ، دون ان يستطيع على اي نقطة عيانية ان يفلت من نفوذها الذي حدد كل تفكيره . لذا لا يستطيع ان يعبّر عن حقده وازدرائه الا بقفزة في المجهول ، في العدم المحض . ما يدعوه سوريل «بروليتاريا» ليس سوى تجريد تعارض كل علائمه ملائم البرجوازية ، ولكن ليس له مجتوى عياني : ما من مرة يفكر خارج المضامين البرجوازية والاشكال البرجوازية . الحدس البرغسوني ، لاعقلانية الديمومة الواقعية ، يتخذان هنا رنة طوباوية اليأس المطلق . تصور الاسطورة السوريلي يجلّي بشكل جيد هذا التجريد الذي لا محتوى له . سوريل يرفض بصورة قبلية كل سياسة ، والاضرابات المنعزلة ذات الاهداف والوسائل العيانية ليست عنده ذات شأن على الاطلاق : الحدس اللاعقلاني ، الاسطورة الجوفاء المشتقة من احلامه ، تقع خارج اي واقع اجتماعي ، وليست سوى قفزة وَجدية في العدم.

ولكن هذا بالضبط ما يعطي سوريل طابعا ساحرا بالنسبة لشريحة ما من المثقفين في الحقبة الامبريالية . اذ ان هذا النوع من اللاعقلانية يستطيع ان يلقط

السخط الذي تثيره الراسمالية وان يحوّل هذا السخط ، بواسطة جمل كبيرة ، عن كل نضال واقعي ضد الراسمالية : لئن كانت الملكية مجرد فصل عابر عند سوريل فاننا لا نستطيع ان نعتبر فصلا عابرا وحسب واقع انه استطاع في نهاية الحرب العالمية الاولى ان يتحمس في آن معا لـ موسوليني ولينين وإيبرت Ebert . اللامبالاتية التي يأخذها بوليتزر على برغسون تمثل عند سوريل في هيئة نشاطية مؤثرة ولكن ذلك لا يجعل اهدافها اكثر وضوحا . ليس من قبيل الصدفة بالتاكيد ان استطاعت نظريته عن الاسطورة ، المفرغة تماما من محتواها ، ان تخدم ، لفترة على الاقل ، موسوليني . اجل حصل هنا نوع من تحويل لبلبلة سوريل العفوية واللاعقلانية الى ديماغوجيا واعية بشكل جيد . ولكن هذا التحويل ــ وهنا الشيء المهم ــ كان بامكانه ان يحصل دون ان يكون ثمة حاجة الى تعديل الطريقة ولا المحتوى بشكل جوهري . اسطورة سوريل عاطفية حصرا الى درجة وفارغة الى درجة استطاعت معها بلا جهد ان تصير أسطورة الفاشية ذات الاستعمال الديماغوجي . حين يقول موسوليني : «لقد خلقنا أسطورتنا . الاسطورة ايمان ، هوى . ليس ضروريا ان تكون واقعا . تصير واقعية بكونها همزة ومحركا ، اعتقادا ، لانها تعطي شجاعة» ، هذا سوريل محض . ونظرية المعرفة البراغماتية ، كالحدس البرغسوني ، قد خدما تماما كناقلات للايديولوجيا الفاشستية .

فاشستية ، رغم كل أهوالها ، لم تقترب قط من الرعب الكلي الذي نشرته الهتلرية على العالم . (ذو دلالة مثلا ان نرى ان فاشستية هورتي المجرية ، وهورتي كان على صلات سياسية وثيقة جدا مع ايطاليا ، كانت مع ذلك تذهب باحثة عن ايديولوجيتها في المانيا كانت ما تزال قبل ــ الفاشية آنذاك) . ومن الاكيد ايضا ان العلاقة الايديولوجية بين موسوليني من جهة وجيمس وبرغسون وسوريل من الجهة الاخرى اكثر نحافة واكثر شكلية بكثير من العلاقة التي تربط هتلر باللاعقلانية الالمانية . حتى اذا كان المرء يقبل كل هذه التحفظات فان وقائع كهذه هي شرح جيد لاطروحة سنصوغها اكثر من مرة : الا وهي انه لا يوجد موقف «بريء» في الفلسفة ! أن لا يكون برغسون قد بسط هو نفسه أخلاقه وفلسفته التاريخ الى نتائجها الفاشستية لا يكفي لتحرير مسؤوليته أمام البشرية ، نظرا لواقع أن من فلسفته وبدون تزويرها استطاع موسوليني ان يستمد ايديولوجية للفاشية . ان اخذ غياب البسط المذكور في الاعتبار يكون قبولا باخراج شبنغلر او ستيفان جورج Stefan George من كونهما سلفين ايديولوجيين لهتلر بحجة ان القومية ــ الاشتراكية التي تترجمت في الوقائع لم تكن تستجيب لذوقهما الشخصي . ان محض واقع أن علاقات كهذه التي تحدثنا عنها لتونا يمكن أن تقام يجب ان يكون تحذيرا جديا لكل المفكرين الشرفاء في الغرب . فهو يبيّن ان امكانية ايديولوجيا فاشية ، رجعية وعدوانية ، موجودة في اي تظاهر فلسفي للاعقلانية . متى واين وكيف تستطيع امكانية من هذا النوع ــ بريئة في الظاهر ــ ان تنجب واقعا فاشستيا مرعبا ، هذا ما لا يتقرر على يد الفلاسفة ، ولا على صعيد

الفلسفة . ولكن فهم هذه العلاقات ، بعيدا عن ان يلطف ، ينبغي ان يشحذ حس المسؤولية عند المفكرين . ذلك وهم خطير وخداع لئيم للذات ان يغسل المرء يديه مما يمكن ان يحصل «بعدين» ، وان يلقي ، باسم كروتشه او جيمس ، نظرة ازدراء على تاريخ اللاعقلانية الالمانية .

اخيرا نامل أن تكون ملاحظاتنا قد بينت انه رغم روابط القربى الروحية التي توحد برغسون وسوريل بموسوليني ، فان دور اللاعقلانية الالمانية كان حاسما بصورة لا شك فيها . ان المانيا القرنين التاسع عشر والعشرين تظل بلد اللاعقلانية «الكلاسيكي» ، الارض التي فيها عرفت التطور الاكثر تنوعا والاكثر اتساعا ، والتي فيها يمكن بالتالي دراستها باكبر فائدة ، تماما كما درس ماركس الراسمالية في انكلترة .

نعتقد ان هذه الواقعة تؤلف احدى الصفحات الاكثر عارا في تاريخ المانيا . الم يكن اذا من الواجب دراستها بعناية ، لكي يمنع الالمان ، متغلبين جذريا على هذا الماضي ، بقوة ، رجوعه او بقاءه ؟ ان شعب دورر Dürer وتوماس منتسر ، غوته وكارل ماركس ، عنده من الاشياء العظيمة في تاريخه ومن الآفاق العظيمة لمستقبله ما لا يترك اي سبب لان يخشى تفسيرا لا رحمة فيه مع ماض خطر ومع الميراث المهدد والضار الذي خلفه هذا الماضي . بهذا المعنى المزدوج ـ الالماني والدولي ـ هذا الكتاب يريد أن يكون، للمثقفين الشرفاء، درسا وتنبيها.

بودابست ، نوفمبر ١٩٥٢

الفصل الأول

عن بعض خصائص تطور المانيا التاريخي

يمكن القول بوجه عام ان المصير الماساوي للشعب الالماني يقوم في كونه دخل متاخرا في التطور البرجوازي الحديث . ولكن هذه الصيغة ، وهي بعد عمومية اكثر مما يجوز ، تتطلب ايضاحات تاريخية اكثر عيانية . فالسيرورات التاريخية هي فعلا معقدة ومتناقضة بشكل خارق ولا يمكن القول ان واقعة الوصول المبكر او المتأخر هي بحد ذاتها مزية او ضرر . فلننظر فقط الى الثورات الديمقراطية البرجوازية : من جهة ، فالشعب الانكليزي والشعب الفرنسي اصابا كسبا واضحا على الشعب الالماني من جراء ان الثورة البرجوازية الديمقراطية حصلت عند الاول في القرن السابع عشر وعند الثاني في أواخر القرن الثامن عشر . ولكن ، من جهة اخرى ، الشعب الروسي مدين على وجه التحديد لتطور راسمالي مؤخر بكونه استطاع ان يحوّل ثورته البرجوازية الديمقراطية الى ثورة بروليتارية وان يوفر على نفسه بذلك النزاعات والآلام التي ما زال الشعب الالماني يعرفها اليوم ايضا . يجب اذاً بالنسبة لكل حالة ان نعتبر ، في العياني ، لعب التأثيرات المتبادلة للعوامل التاريخية والاجتماعية . بعد ابداء هذه التحفظات لا بد من ان نلاحظ ونسجل ، في تاريخ المانيا الحديث ، ان تطور الراسمالية المتأخر ، مع كل النتائج الاجتماعية والسياسية والايديولوجية التي شملها ، يؤلف العامل الحاسم.

في مطالع الازمنة الحديثة انتظمت الشعوب الكبرى الاوروبية في أمم . أحلّت اقليميا قوميا موحدا محل التجزؤ الاقطاعي . في كل منها تشكل اقتصاد ذو طابع قومي وحّد وحضن الشعب بأسره ، و ، رغم الفروق الطبقية ، ثقافة قومية واحدة . في تاريخ نمو الطبقة البرجوازية ، في نضالها ضد الاقطاع ، ظهرت الملكية المطلقة في كل مكان ، لفترة ، العضو التنفيذي لهذا التوحيد .

والحال ، في حقبة الانتقال هذه ، تبعت المانيا دربا معاكسا . هذا لا يعني بتاتا انها طرحت من كل الضرورات التاريخية للطريق العام لتطور الراسمالية في اوروبا ، انها صارت أمة على نحو مفرد منفرد تماما ، كما زعم المؤرخون الرجعيون وفي اثرهم الفاشستيون . ان المانيا ، كما قال ماركس الشاب بشكل جيد ، «عرفت آلام هذا التطور دون ان تشاطر لذّاته ، مسرّاته الجزئية» . والى هذا اضاف تنبئيا : «ان المانيا ، من جراء ذلك ، ستجد نفسها ذات يوم في مستوى انحطاط اوروبا قبل ان تكون يوما في مستوى الانعتاق الاوروبي» * .

بالحقيقة ، المانيا في نهاية العصور الوسطى ، في بداية الازمنة الحديثة ، تملك مناجم ، صناعة ، تجارة ، تتنامى بقوة ، على نحو اقل سرعة مع ذلك مما في انكلترة او فرنسا او هولندة . لقد لاحظ انجلز ان احد العناصر غير المؤاتية في التاريخ الالماني لذلك الزمن كان ان مختلف الدول الاقليمية في المانيا كانت أقل توحيدا بكثير على يد المصالح الاقتصادية المشتركة مما كانت اقاليم بلدان الغرب الكبرى . هكذا مثلا ، المصالح التجارية لمدن الهانسا المجتمعة في بحر الشمال والبلطيق لم يكن لها ان صح القول شيء مشترك مع مصالح المدن التجارية في جنوبي ووسط المانيا . في هذه الشروط ، ان تحوّل الطرق التجارية الكبرى الذي أعقب اكتشاف اميركا وطريق الهند البحري الغى الترانزيت عبر المانيا حيث كان له نتائج فاجعة . اذاً في اللحظة التي كانت فيها اوروبا الغربية ، رغم الصراعات الطبقية الجارية فيها تحت غطاء حروب الدين ، تلج بحزم طريق الرأسمالية وتعطي المجتمع البرجوازي اساسا اقتصاديا وتسهل تبلور ايديولوجيا هذا المجتمع ، كانت المانيا تحافظ على كل ما هو بائس في أشكال الانتقال بين العصر الوسيط والازمنة الحديثة . ان تفاهة وبلادة الرجعية البادئة في المانيا تزدادان خطورة بفعل بعض العناصر الاجتماعية الخاصة بهذه الحقبة الانتقالية : تحوّل الدول الاقطاعية القديمة الى دول مطلقية ** ، صغيرة الحجم وليس لها الوجه التقدمي للحكم المطلق الذي يساعد البرجوازية على التوطد ؛ استغلال الفلاحين الذي ازداد قسوة والذي يولّد في المانيا ايضا جيشا من المتشردين ،

[* ورد هذا القول في ماركس : نقد لفلسفة الحق الهيغلية ، المدخل . منشور في مجموعة ماركس – انجلز : **حول الدين** .]

[** absolutistes ، «الاستبدادية»] .

مرتبة واسعة من العناصر المتقلعة الجذور اجتماعيا ، تماما كما في لحظة التراكم الاولي في الغرب (ولكن بما انه لا توجد مانيفاكتورات فان هذا الجمهور لا يستطيع ان يتحول الى شعب عوام Plébe ما قبل البروليتاريا : انه سيغذي الاغواط، عصابات الجنود وقطاع الطرق) .

لكل هذه الاسباب ان صراعات الطبقات في القرن السادس عشر ترتدي في المانيا شكلا مختلفا عن شكلها في الغرب خارج المانيا ونتائجها ستكون مغايرة تماما. من الوجهة الايديولوجية هذا يعني ان الانسانوية ، في المانيا ، ساهمت ، أقل مما في الغرب بكثير ، في تشكيل الوجدان القومي . بل وكانت قليلة التأثير على تشكل لغة مكتوبة قومية واحدة . ان ما يميز الحالة الالمانية لذلك الزمن هو كون التيار الايديولوجي والديني الانتقالي بين العصر الوسيط والازمنة الحديثة يغلب بقوة على الانسانوية العلمانية وذلك تحت الشكل الاكثر تأخرية اجتماعيا . بالفعل، ليس الماركسيون فقط بل ماكس فيبر Max Weber وترولتش Troeltsch علموا السوسيولوجيا البرجوازية ان مولد الاصلاح البروتستانتي ومولد الراسمالية هما على ترابط وثيق . الا ان الاصلاح الكالفيني في الغرب كان راية الثورات البرجوازية الكبرى الاولى ، ثورات هولندة وانكلترة . لقد اعطى الحقبة الاولى من الصعود الراسمالي ايديولوجيتها . بينما في المانيا ، اللوثرية ما ان انتصرت حتى سعت الى تبرير الخضوع لاستبدادية الدول الصغيرة والى اعارتها لباسها الديني التنكري ، معطية بذلك خلفية فلسفية واساسا خلقيا لتأخر البلاد الاقتصادي والاجتماعي والثقافي .

هذا التطور الايديولوجي بطبيعة الحال انما فقط يعكس الصراعات الطبقية التي قررت وجود واتجاه تطور المانيا لقرون بالكامل . نفكر هنا بالصراعات التي بلغت ذروتها في حرب الفلاحين سنة ١٥٢٥ . ان هذه الثورة وخصوصا فشلها ، الوزن الذي به أثقل مستقبل المانيا ، يوضحون ، من جهة اخرى ، الحالة الاقتصادية العامة التي تحدثنا عنها . كل الثورات الفلاحية الكبرى في نهاية العصر الوسيط كانت حركات مزدوجة الاتجاه والمعنى : فهي ، من جهة ، قتالات دفاعية ، معارك تأخير خاضها الفلاحون الذين ما زالوا اقنانا دفاعا عن مواقع «الزمن القديم الطيب» الذي يهلكه بلا رجوع تطور القوى المنتجة الرأسمالية . وهي ، من جهة اخرى ، قتالات طليعية ، سابقة لاوانها في كثير أو قليل ، تبشّر بالثورات البرجوازية والديمقراطية . ان وضع المانيا الخاص الذي اتينا على وصفه يبرز في حرب الفلاحين ، على نحو افضل بكثير مما في اي تحرك آخر ، طابعَي التمردات الفلاحية الاثنين. جانبها التقدمي مع برنامج فندل هيبلر Wendel Hippler من اجل اصلاح الرايش ومع الحركة العوامية تحت قيادة توماس منتسر . نفس الحالة جعلت من فشل الفلاحين مصيبة ليس لها دواء . ما كان الامبراطور عاجزا عن تحقيقه ، اراد الفلاحون ان يعملوه : توحيد المانيا وتصفية الاتجاهات الاقطاعية الى التجزؤ الاستبدادي ، الى التقطع المطلقي . بدهي ان هزيمة الفلاحين عززت

هذه الاتجاهات . التجزؤ الاقطاعي البسيط السابق حلت محله اقطاعية محدثة : الامراء الصغار ، المنتصرون والرابحون المستفيدون في الصراعات الطبقية ، خلدوا انقسام البلاد . بعد هزيمة هذه الموجة الثورية الكبرى الاولى ، موجة الاصلاح الديني وحرب الفلاحين ، صارت المانيا ، مثل ايطاليا لاسباب اخرى ، مجموعة عاجزة من دول صغيرة مستقلة شكلا وقطعا . وبوصفها كذلك لم يكن ممكنا لالمانيا الا ان تكون موضوعا لسياسة الراسمالية الوليدة والممالك الملكية المطلقة الكبيرة . وهكذا فان دولا قومية قوية مثل اسبانيا او فرنسا او انكلترة ، وسلالة هابسبورغ * القوية ، وقوى لمعت فصليا مثل السويد ، واعتبارا من القرن الثامن عشر روسيا ، قد قررت مصير الشعب الالماني . بما ان هذا الموضوع السياسي كان بالنسبة لها موضوع استثمار مثمر ، فقد حرصت الدول على ادامة الانقسام فيه .

اذ صارت المانيا ميدان قتال لاوروبا وضحية تنازع مصالح الدول الكبرى ، فقد وجدت نفسها مخرّبة ليس فقط سياسيا ، بل في اقتصادها وثقافتها . هذا الانحطاط يتترجم بإفقار عام وتدميرات كبيرة ، بانخفاض الانتاج الزراعي والصناعي ، بانحلال المدن التي كانت سابقا مزدهرة . وهو يتجلى ايضا في ثقافة الشعب الالماني الذي لم يشارك في الانطلاق الاقتصادي والثقافي الكبير في القرنين ١٦ و١٧ . الجماهير الالمانية ، بما فيها البرجوازية الثقافية التي تبدأ في الظهور ، تبقى متاخرة جدا عن بلدان الغرب الكبرى . ان اسباب هذا التاخر مادية بالدرجة الاولى ولكنها حددت بدورها بعض الخصائص الايديولوجية الخاصة بتاريخ المانيا : اولا المسكنة القصوى ، ضيق الافق ، غياب المنظورات ، اللواتي يميزن الحياة في الامارات الالمانية الصغيرة ، خصوصا اذا قارناها بالحياة في فرنسا او في انكلترة . ثانيا ، وهذا يرتبط بالطابع الاول ، التبعية الاشد وثوقا والاكثر عيانية التي كان فيها الرعايا ازاء العاهل وبيروقراطيته ، والتي كانت تترك هامشا أصغر بكثير لمعارضة محتملة او حتى لمحض موقف نقدي . ولنضف ان اللوثرية ، وفي وقت لاحق مذهب التقوى ، قد ساهما ايضا في هذا المضمار وضيّقا ذاتيا هذا الهامش الضيق جدا بالاصل وذلك بتحويلهما التبعية المادية الى خضوع روحي ، وبإنمائهما عند رعايا الامراء هذه الحالة الروحية العبدة التي دعاها انجلز «سيكولوجيا خادم فرّاش» .بطبيعة الحال ، هذه العوامل تبادلت الفعل فيما بينها ، ولكنها كانت جميعا تميل الى تقليص المجال المتروك للروح النقدية تقليصا كبيرا . لذا لم يكن بوسع الالمان ان يشاركوا في تحركات ثورية برجوازية كانت تنحو الى استبدال الملكية المطلقة ـ وهي نفسها مرحلة لم تكن قد بلغت لالمانيا موحدة ـ بشكل حكومي اكثر تلاؤما مع التطور الراسمالي الحديث. الدول الصغيرة ، التي كانت خصومات القوى الكبرى تبقيها على قيد الحياة بشكل

[* اباطرة النمسا وتوابعها] .

مصطنع ، لا تستطيع ان توجد الا كمرتزقة للدول الكبرى ، وهي ، اذ تقتــــدي باسيادها ، لا تستمر في الحياة الا باستثمارهـــا بلا رادع ولا تحفظ شعب الكادحين .

في شروط كهذه ، ما كان يمكن ان تتشكل برجوازية غنية ، قوية ، ومستقلة، ولا مرتبة المثقفين التقدميين الثوريين الموازية . البرجوازيون وصغار البرجوازيين كانوا في المانيا اكثر من غيرها بكثير في تبعية للبلاطات . لذا فهم يظهرون عبودية ومسكنة ودناءة وتفاهة من الصعب ان نجد مثلهن في مكان آخر في اوروبـــا الغربية . بما ان الحياة الاقتصادية تبقى راكدة فاننا لا نرى كذلك تشكّل هذه المراتب العوامية التي تقع خارج تسلسل الطبقات المغلقة الاقطاعية والتي قدّمت في ثورات بداية الازمنة الحديثة العنصر الاكثر ديناميكية . هذه العناصر التـــي لعبت ايضا في زمن حرب الفلاحين ، مع توماس منتسر ، دورا حاسما ، صارت، في الحقبة التي ندرسها الان وبقدر ما هي باقية ، مرتبة اجتماعية عبدة وقابلة للرشوة ، ضربا من «بروليتاريا رثة» . غير ان الثورة البرجوازية الالمانية فـــي بداية القرن ١٦ قد اعطت مع ذلك الاساس الايديولوجي لثقافة قومية في شكل لغة كتابة قومية حديثة . ولكنها هي ايضا تتراجع ، تتجمد ، تعود الى البربرية ، في حقبة الانخفاض القومي الاكبر .

في القرن الثامن عشر فقط ولاسيما في نصفه الثاني تبدأ اعادة الاقتصـــاد الالماني . في الوقت نفسه وبنفس الضربة تنمي الطبقة البرجوازية قواها الاقتصادية والثقافية . ولكن هذه البرجوازية ما تزال بعيدة عن امكان ازالة العقبات التـــي تعترض تحقيق الوحدة ، بل وعن طرح المسألة جديا وسياسيا . ولكن يبدأ بوجه عام اخذ وعي تأخر المانيا ، يستيقظ الشعور القومي ، ينمو التطلع الى الوحدة ، دون ان تتمكن مع ذلك جماعات سياسية ، حتى محلية ، من التشكل على هذا الاساس . ولكن الدول الاستبداديـــة الصغيرة تتحسس اكثر فأكثر الضرورة الاقتصادية القاضية بإفساح للبرجوازية مكانها ، والتسوية الطبقية بين النبالـــة والبرجوازية الصغيرة ، حيث تحتفظ الاولى بالدور القيادي الذي يجعل منـــه انجلز حتى حوالي ١٨٤٠ الطابع المميز للحالة الالمانيـــة ، تشرع في التكوّن . الشكل الذي تتخذه هذه التسوية هو البرقرطة ، التي هي ، في المانيا كما في اي مكان آخر في اوروبا ، احد الاشكال الانتقالية لتصفية الاقطاع ولنضال البرجوازية من اجل الاستيلاء على سلطة الدولة . في اطار المانيا المجزاة الى دول صغيرة عاجزة بوجه عام ، تأخذ التسوية اشكالا بائسة : بوجه عام يحتفظ النبـــلاء بمناصب البيروقراطية العليا ويتركون للبرجوازيين الوظائف الدنيا . ومع ذلك ، رغم هذه الاشكال المسكينة والتأخرية في الحياة السياسية والاجتماعية ، تشرع البرجوازية الالمانية ، بالاقل على الصعيد الايديولوجي ، في تحضير صعودها الى السلطة . بعد بقائها على هامش تيارات الغرب التقدمية ، تتصل الان بفلسفة الانوار الآتية من انكلترة وفرنسا ، تتمثلها بل وتطوّر بعض الاشكال الاصيلة .

ذلك هو وضع المانيا حين تجتاز حقبة الثورة الفرنسية والامبراطورية النابوليونية . الاحداث الكبرى في هذه الحقبة (التي خلالها ظل الشعب الالماني ، من الوجهة السياسية ، موضوعا في الصراعات القائمة بين القوى ، قوى البرجوازية الحديثة التي تنتظم ، من الجهة الفرنسية ، والقوى المتحالفة ضدها والتي تساندها انكلترة ، قوى الدول الاستبدادية والاقطاعية في اوروبا الوسطى والشرقية) قد اسهمت بشكل خارق في تعجيل تطور الطبقة البرجوازية ووعيها لذاتها . في المانيا جعلت هذه الاحداث اكثر حدة واتقادا من اي وقت سابق رغبة الوحدة القومية . ولكن هذا هو ايضا الزمن الذي احتدمت فيه عواقب التجزؤ السياسية الوخيمة . موضوعيا لا توجد آنذاك في المانيا سياسة على اساس قومي . ان قسما كبيرا من طليعة المثقفين البرجوازيين الالمان ، كنط ، هيردر Herder ، برجر Buerger ، هيغل ، هلدرلين Hoelderlin ، يحيون الثورة الفرنسية بحماس . ان شهادات معاصرة ، مثل كتابات رحلات غوته ، تبين ان هذا الحماس ، بعيدا عن ان ينحصر في بعض المشاهير ، كان منتشرا على نطاق واسع في مراتب برجوازية اخرى . غبر ان التحرك الديمقراطي والثوري لم يكن له اتساع آخر ، حتى في غربي المانيا وهو اكثر تطورا . اجل مدينة ماينتس اعلنت انضمامها الى الجمهورية الفرنسية ولكنها تبقى معزولة واستيلاء الجيوش النمسوية ـ البروسية عليها لن يوقظ اي صدى في باقي البلاد . وزعيم انتفاضة المدينة ، جورج فورستر G. Forster ، الذي كان عالما وإنسانويا ذا قيمة ، يهاجر الى باريس حيث يموت منسيا .

هذا التمزق يتواصل ، بل يتوسع ، اثناء الحقبة النابوليونية . لقد استطاع نابوليون ان يجد حلفاء وأنصارا في غربي وجنوبي المانيا ، وحتى في الوسط (في ساكسونيا) . لقد فهم ايضا ان هذا الحلف ـ كونفيدراسيون نهر الراين ـ ما كان يمكن ان يعيش الا بشرط ان يؤدي في الدول الملحقة الى بعض تصفية للاقطاعية . هذا طبّق تطبيقا واسعا الى حد ما في رينانيا ، اقل بكثير في سواها . حتى مؤرخ بشوفينية ورجعية ترايتشكه Treitschke يجد نفسه مرغما بصدد رينانيا على ملاحظة أن «النظام القديم كان قد ابيد ابادة جذرية وكان من غير الممكن اعادته . بعد قليل اختفت حتى ذكرى الدويلات القديمة . بالنسبة للجيل الصاعد في رينانيا ، لم يترك التاريخ ذكريات حية الا ابتداء من دخول الفرنسيين » .

ولكن بما ان سلطان نابوليون لم يكن ممكنا ان يكفي لوضع كل المانيا في تبعية الامبراطورية الفرنسية ، لذا فان انقسام الامة وجد نفسه مضاعف الخطورة . السيطرة النابوليونية ظهرت ، في اعين مراتب واسعة من السكان ، اضطهادا اجنبيا ، ضده نمت ، خصوصا في بروسيا ، حركة شعبية قومية وجدت تتويجها في الحروب المسماة «حروب التحرير» .

هذا التمزق السياسي لالمانيا يوازيه تمزق آخر على الصعيد الايديولوجي .

فقد كان كبار الايديولوجيين التقدميين آنذاك ، خصوصا غوته وهيغل ، يستقبلون بعطف فكرة توحيد لالمانيا في ظل نابوليون وتصفية الاقطاع بعناية الفرنسيين . وكان مثل هذا التصور يضع مسائل ارغمت اصحابه على أن لا يعتبروا في فكرة الامة الا وجهها الثقافي ، كما يظهر ذلك بوضوح بديهي في **فينومينولوجيا الروح.**

نجد تناقضات مشابهة في ايديولوجيا زعماء حروب التحرير العسكريين والسياسيين الذين استخدموا الانتفاضة البروسية والحلف مع النمسا وروسيا بغية التحرر من النير الفرنسي وتوليد أمة في المانيا . شتاين Stein ، شارنهورست Scharnhorst ، غنايزناو Gneisnenau ، ارادوا ان يدخلوا في بلدهم ابداعات الثورة الفرنسية الاجتماعية والعسكرية . فقد كانوا يدركون أن جيشا منظما على قاعدة هذه الاسس هو وحده يستطيع ان يدخل الحلبة ضد نابوليون . والحال ، ارادوا ليس فقط ان يدخلوا بلا ثورة هذه التجديدات الثورية ، بل ايضا ان تحقق بروسيا ـ المصلحة بجهودهم ـ تسوية دائمة مع ما كان باقيا من اقطاعية ومع الطبقات التي كانت لا تزال تمثلها في الحياة الاقتصادية وفي ميدان الافكار . هذا الجهد ، جهد التكيف القسري والذي كانت الايديولوجيا تنقله وتحوله على صعيد فكري مثالي ، هذه التسوية مع المانيا المتأخرة ، كانت عاقبتهما ، من جهة ، انهما جعلا في احيان كثيرة عند اصحابهما من رغبة التحرر والوحدة شوفينية بالغة الضيق ، حقدا اعمى ومحدود البصر على الفرنسيين ، ومن جهة اخرى ، انهما حالا في الجماهير الموضوعة في الحركة، دون ولادة ايديولوجية للحرية حقيقية . وهكذا بشكل خاص لم يكن ممكنا تجنب قيام حلف مع الاوساط الرجعية الرومانطيقية التي كانت ترى ان النضال ضد نابوليون يجب أن ينتهي الى اعادة تامة للنظام القديم . هذه التناقضات تظهر ايضا، بطبيعة الحال ، عند الممثل الفلسفي للحركة ، فيخته Fichte ، في حقبته الاخيرة ، علما بأن هذا الاخير كان ، سياسيا واجتماعيا ، اكثر جذرية بكثير من عدد كبير من زعماء الحركة القومية السياسيين والعسكريين .

رغم هذه الانقسامات العميقة في القيادة السياسية والروحية للشعب الالماني، رغم البلبلة الواسعة فيما يتصل بأهداف ووسائل النضال من اجل امة متحدة ، ففي هذه اللحظة ، للمرة الاولى منذ حرب الفلاحين ، كانت الوحدة القومية موضوع مطالب حركة واسعة للجماهير جرفت مراتب هامة من الامة الالمانية . وحينئذ ـ كما قيل بوضوح للمرة الاولى على لسان لينين ـ اضحت مسالة الوحدة القومية المسالة المركزية للثورة البرجوازية في المانيا .

اذا نظرنا الى تاريخ القرن التاسع عشر الالماني يمكن ان نلاحظ في كل من مراحله حقيقة وصواب اطروحة لينين . فالنضال من اجل الوحدة القومية قد هيمن ، بالحقيقة ، على كل تاريخ المانيا السياسي والايديولوجي في القرن التاسع عشر . والشكل الخاص الذي فيه حلت هذه المسالة اخيرا اعطى كل الفكر الالماني منذ اواسط القرن الماضي طابعه الخاص .

هنا تكمن الاصالة الاساسية لتطور المانيا . ومن السهل ان نرى كيف ان هذا

المحور ، الذي حوله يدور كل شيء ، ليس سوى نتيجة تطور الراسمالية المتاخر في المانيا . الشعوب الاخرى الكبيرة في الغرب ، بخاصة فرنسا وانكلترة ، قد حققت وحدتهما القومية منذ زمن الملكية المطلقة . بتعبير آخر ، ان الوحـــدة القومية تمثل في تاريخها احدى اولى نتائج الصراعات الطبقيـــة بين البرجوازيين والاقطاعيين . في المانيا بالعكس ان الثورة البرجوازية مضطرة الى الاستيلاء اولا على هذه الوحدة القومية كي تؤمّن اسسها . (ايطاليا وحدها عرفت تطورا موازيا كانت نتائجه الروحية ، مع حساب الفوارق التي يظهرها من جهة اخرى تاريـخ الشعبين ، من بعض الجوانب متماثلة ، الامر الذي تجلى بالمناسبـــة في ماض قريب ...) . ان ظروفا تاريخية خاصة لا نستطيع ان نفحصها بالتفصيل ، جعلت انه في روسيا ايضا تحققت الوحدة القومية منذ الملكية المطلقة . ان تطور الحركة الثورية في روسيا وتاريخ الثورات الروسية يدعان هكذا تظهر جميع النتائج التي تنبع من هذه الوقائع والفرق مع ما حصل في المانيا .

هكذا ، في البلدان التي تحققت فيها الوحدة القومية عبر صراعات طبقية اقدم، في ظل الملكية المطلقة ، تكون مهمة الثورة الديمقراطية البرجوازية هي فقــط ان تنجز العمل البادىء ، ان تزيل في الدولة القومية ما يمكن ان يكون باقيا فيها من استبدادية بيروقراطية اقطاعية ، ان تكيّف هذه الدولة مع الاهداف التي يلاحقها المجتمع البرجوازي . هذا حصل في انكلترة عبر تحسين متدرج للمؤسســـات القومية القديمة ، في فرنسا بتحويل ثوري لجهاز دولة ذي طابع بيروقراطـــي وإقطاعي (الامر الذي لم يمنع انه في بعض حقب الرجعية وقعت انتكاسات ذات شان ولكنها مع ذلك لم تضع يوما في سؤال او في خطر الوحدة القومية) . حين تحصل الثورة الديمقراطية البرجوازية في مثل هذه الشروط ، وبعد ما تكون قد هيأتها صراعات طبقية دامت قرونا ، فانها تستفيد من واقع ان انجاز الوحدة القومية وتكييفها مع حاجات المجتمع البرجوازي الحديث يمكن ان يرتبطا عضويا وبشكل مخصب مع الكفاح الثوري ضد مؤسسات الاقطاع الاقتصادية والاجتماعية (المسالة الفلاحية كانت في مركز الثورتين البرجوازيتين الفرنسية والروسية) .

فيما يخص الثورة البرجوازية الالمانية ، من الواضح ان كونها كان لها كمسالة مركزية قضية اخرى تماما قد ادى بالنسبة لها الى سلسلة من الشروط غـــير المؤاتية . هكذا سيكون للثورة في المانيا ان تحطم بضربة واحدة مؤسسات كانت في فرنسا مثلا قد لغمت وشققت عبر صراعات طبقية دامت قرونا . وسيكون لها ايضا ان تخلق بضربة واحدة مؤسسات وتنظيمات قومية مثلت في انكلترة او في روسيا نتاجات تطور دام قرونا هو ايضا .

ولكن ليس فقط المهمات الموضوعية هي التي جعلت بذلك اشق بكثير . ان الكيفية التي كانت بها تنطرح المسالة المركزية في الثورة كانت ستستتبع نتائج في الموقف الذي ستتخذه مختلف الطبقات امامها ، خالقة بذلك ظروفا ما كان يمكن الا ان تعرقل تحقيق الثورة البرجوازية الديمقراطية تحقيقا تاما . سنكتفـــي

بالتشديد على بعض اهم مميزات هذه الحالة . قبل كل شيء ، ان التعارض بين الاقطاعية ـ ويمثلها الجهاز الملكي والنبلاء ـ والبرجوازية يجد نفسه ملطفا الى حد كبير : كلما كان التطور الرأسمالي قويا ، ازدادت ، حتى بالنسبة للطبقات التي لها مصلحة في ابقاء بقايا الاقطاعية ، حدّة الحاجة الى تحقيق الوحـــدة القومية ـ حسب نظراتهم بالطبع ! يكفي ان نفكر من هذه الحيثية وفي المقام الاول بدور بروسيا في تحقيق الوحدة القومية . موضوعيا ، ان وجود بروسيا بوصفها بروسيا كان على الدوام اكبر عقبة على طريق الوحدة القومية الواقعية ومع ذلك فقد فتحت هذه الوحدة بأسنّة الحراب البروسية ! منذ ١٨١٣ حتـى تأسيس الامبراطورية في ١٨٧١ كانت المسألة التي القت الارتباك والبلبلـــة بين الثوريين البرجوازيين هي مسألة معرفة ما اذا كانت الوحدة القومية يجب ان تصنـــع بمساعدة القوة العسكرية البروسية او فقط بعد تدمير هذه القوة اولا . من وجهة نظر مستقبل الديمقراطية في المانيا الحل الثاني كان يكون هو الافضل ومن بعيد. ولكن بالنسبة لجماعات مقرّرة من البرجوازية الالمانية ، خصوصا من البرجوازية البروسية ، كانت تحضر هنا فرصة تسوية طبقية مربحة ، وسيلة الافلات مـــن النتائج الشعبية القصوى لثورة برجوازية ديمقراطية ، وفي الوقت نفسه امكانية تحقق اهدافها الموضوعية بلا ثورة ، ولو بثمن التخلي عن القيادة السياسيـــة للدولة الجديدة .

لم تكن الحالة افضل داخل معسكر البرجوازية بالذات . ان الموقع المركـزي للمسألة القومية يجعل ان البرجوازية الكبيرة التي تميل الى التسويات الطبقيـــة تستطيع أن تقيم هيمنتها بصورة أسهل وأمتن مما في فرنسا فيالقرن ١٨ او في روسيا في القرن ١٩ . ان تعبئة البرجوازية الصغيرة والجماهير العوامية ضد مخططات التسوية التي تحملها البرجوازية الكبيرة كانت اصعب بكثير في المانيا ، لسبب بسيط ، بين جملة اسباب ، الا وهو ان الوحدة القومية ، اذا كانت في مركز الثورة البرجوازية ، تفترض في جماهير العوام مستوى وعي ويقظة اغلى بكثير مما تفترض المسألة الزراعية مثلا ، التي تبرز بشكل اقسى بكثير وتجعـــل محسوسة للجماهير بصورة مباشرة اكثر بكثير التعارضات الاقتصادية بين مختلف الطبقات . الوحدة القومية ، موضوعة في مركز كل شيء ، كثيرا ما تسمح ، لانها تبدو محض سياسية ، بتقنيع المشكلات الاقتصادية المباشرة والمفهومة مباشرة التي يخفيها كل حل مقترح . ان تحوّل الوطنية الثورية الى شوفينية مضادة للثـورة يغدو هنا أسهل بكثير مما في ثورات برجوازية ديمقراطية اخـــرى ، سيما وان البرجوازية الكبيرة ، بغية تسوياتها الطبقية ، وبعد ١٨٤٨ بونابارتية بسماركيـــة وليدة ، تدفعان معا بوعي في هذا الاتجاه . ولكن بالنسبة للجماهير ، ان كشف مناورة كهذه قبل الاستيلاء على الوحدة القومية هو امتحان ، كان اقل قسوة حيث منذ قرون كان الامر بديهيا . بل ان هذا الاتجاه الى حجب المسائل يأخذ شكـلا موضوعيا . بالفعل ، طالما بقيت الدول الخصوصية التي كانت تؤلف المانيا داخل الامة الموحدة ، الامر الذي يمثل نهاية لا بداية التحويل ، ظلت مسألة الوحـــدة

القومية في اطار هذه الدول كمسالة سياسة خارجية تتناول علاقات الدول الالمانية فيما بينها وعلاقاتها مع دول الخارج الكبرى التي كانت بحكم التاريخ الماضي لا تزال تعتبر مخوّلة بالتدخل في الشؤون الداخلية الالمانية . من الواضح ان هذه الحالة تقدم ذرائع مقبولة ظاهرا لابعاد الجماهير عن هذه المسائل «الغريبة الاجنبية» بل الجماهير التي كان فيها الشعور الديمقراطي والثوري يقظا ، من اجل القائها في شوفينية عمياء ، فرانكوفوبيا ١٨٧٠ ، مثلا .

من اجل فهم هذه الحالة ، التي تذهب مقتضياتها في السياسة الخارجية بعيدا جدا ، يلزم نفاذ اكبر بكثير مما يتطلبه فهم المسائل المركزية في الثورات البرجوازية الاخرى . بطبيعة الحال ، توجد في جميع الثورات الديمقراطية علاقة بين السياسة الداخلية والسياسة الخارجية . ولكن جماهير عوّام الثورة الفرنسية كان باستطاعتها مثلا ان تفهم أن دسائس البلاط مع القوى الاجنبية الاقطاعية تهدد الثورة . كان يكون لهم أسهل بكثير مما للجماهير الالمانية في ثورة ١٨٤٨ ان يدركوا العلاقة الحقيقية الموجودة بين الوحدة القومية والسياسة الاجنبية ، ان يفهموا بشكل خاص ان الوحدة القومية ما كان يمكن ان تحصل الا في حرب ثورية ضد روسيا القيصرية ، كما كان ماركس ينشر بلا انقطاع فكرتها ، بوضوح كبير ، في **الصحيفة الراينية الجديدة** . هذه الصعوبة ، ومعها هيمنة البرجوازية الكبيرة ، حتى بطريق التسويات الطبقية ، قد استفحلتا ، لان الخطر الموجود في كل ثورة برجوازية ، خطر تحوّل حروب التحرر القومي الى حروب فتح واستيلاء، كان ، في الحالة الالمانية ، اكثر تهديدا مما في سواها ، وكان يقود الى نتائج اكثر خطورة بكثير في السياسة الداخلية .

لكل هذه الاسباب ، ان الجماهير الالمانية اكثر مما في اي مكان آخر اصابتها بسرعة وشدة الدعاية الشوفينية . وكان لتحول وطنية ثورية مشروعة الى شوفينية رجعية عاقبتان اثنتان : ملاكو الاراضي المتحالفون مع الملكية والبرجوازية الكبيرة استطاعوا ان يخدعوا الجماهير على نحو اسهل بكثير فيما يتصل بالسياسة الداخلية . والثورة الديمقراطية فقدت في ذلك افضل حلفائها . هكذا استطاعت البرجوازية الالمانية في ١٨٤٨ ان تستخدم في اتجاهها الرجعي والشوفيني المسالة البولونية ، حيث لم تتوصل الجماهير الى معارضة هذه الحركة — و ، اكرر ، رغم التنبيهات التي اعطاها ماركس قبل فوات الاوان في **الجريدة الراينية الجديدة** — ، ولا الى جعل البولونيين الحلفاء الطبيعيين لالمانيا ثورية ، حلفاءها الفعليين في قتال كان ليتخذ مدى دوليا : القتال ضد الدول الرجعية .

هذا الخذلان من الظروف ، الناجم عن التجزؤ الذي كان سائدا في المانيا في الوقت الذي كانت فيه الثورة البرجوازية والديمقراطية في أمر اليوم ، يتجلى ، ذاتيا ، في واقع أن البرجوازية والبرجوازية الصغيرة والجماهير العوامية والبروليتاريا قد تصدوا للثورة دون ان يكونوا مهيئين لها . فالانقسام الى دول صغيرة كان بشكل بالغ في غير صالح تربية ديمقراطية وثورية لطبقات الشعب

الدنيا وانشاء تقاليد ثورية في جماهير العوام . كل تجربتهم السياسية كانت قتالات صغيرة خاضوها في الاطار الركيك لدويلات صغيرة . مصالح مجموع الامة كانت تحلق في المجرد ، بعيدا فوق هذه الصراعات ، وكانت تتحول بسهولة الى جمل جوفاء . هذه الفرازيولوجيا للايديولوجيين البرجوازيين الاشد نفوذا ، التي يقدم برلمان فرانكفورت مثالها ، كانت تستطيع ببالغ السهولة ـ سواء فكّر بذلك او لا ، سواء اريد ذلك او لا ـ ان تنزلق نحو الرجعية .

ان واقع ان مركز الحركة الديمقراطية البرجوازية في المانيا في بداية القرن التاسع عشر كان موجودا في دويلات الجنوب ، حيث كانت الاتجاهات الديمقراطية، المصبوغة جيدا بروح برجوازية ـ صغيرة لا تتخطى اطار جزء من محافظة ، قد سقطت في عاطفية درامية فارغة ، شدد هذه الحالة اكثر . القسم الاكثر تقدما في المانيا ، اقتصاديا واجتماعيا ، وهو رينانيا ، كان اجلّ جزءا من بروسيا ، ولكنه كان موجودا فيها نوعا ما مثل جسم غريب، بعيدا عن العاصمة السياسية ، عن البرجوازية ـ الصغيرة العبدية في برلين . عدا ذلك ، منذ ان كان النظـــام النابوليوني قد صفّى آخر عقابيل الاقطاع ، كانت المصالح المباشرة لهذا الاقليم قد اصبحت لا تقاس مع مصالح باقي بروسيا الذي ظل اقطاعيا بشكل قوي .

الى هذا ينضاف ، مشددا اكثر عدم ملاءمة الظروف ، واقع ان الثـــورة الديمقراطية البرجوازية ، في بلد مجزأ ، لم يكن لها مركز منظّم ، كما كانت مثلا باريس في القرن الثامن عشر . الدولتان الرجعيتان الكبيرتان ، بروسيا والنمسا، كان بتصرفهما مركز منظّم للقوة العسكرية والبيروقراطية . بالمقابل كانت القوى الثورية فيهما اكثر من مجزاة . الجمعية الوطنية كانت تعقـد جلساتها فـــي فرانكفورت ، وكولن كانت بؤرة الديمقراطية الثورية . المعارك الحاسمة جرت في برلين وفيننا حسب عفويتها الخاصة ، بلا قيادة ايديولوجية واضحـــة ، وما ان هزمت العاصمتان حتى اطفئت الاشتعالات التي كانت قد ظهرت في درسدن ، في البالاتينا ، في بال ، وغيرها ، اطفئت الواحد تلو الآخر .

هذه هي العوامل التي قررت مصير الثورة الديمقراطية في المانيــــا ، ليس فقط فيما يخص المسالة القومية ، بل ايضا في كل الميادين التي كان مطلوبا فيها التخلص من عقابيل الاقطاعية . لهذا السبب اعطى لينين هذا التطور قيمة دولية انموذجية ، وقدمه على انه احد الحلول لمعضلة تشكل المجتمع البرجوازي الحديث، الحل الاقل ملاءمة ، الذي يدعوه لينين «البروسي» . هذه النتيجة التي ينتهـي اليها لينين يجب ان لا تطبق فقط على المسالة الزراعية بالمعنى الضيق ، بـــل ينبغي ان نتذكرها حين نعتبر كل تطور الراسمالية والبناء الفوقي السياسي التي اتخذته الراسمالية في المجتمع البرجوازي الحديث في المانيا .

النمو العفوي للانتاج الراسمالي كان يمكن ان يعيقه ما بقي من اقطاعية فـــي المانيا . يعيقه ولكن لا يوقفه . (سابقا الحصار القاري الذي فرضه نابوليون كان قد واتد في المانيا بعض انطلاق للراسمالية) . ولكن هذا التطور التلقائي للراسمالية لا يحصل في المانيا في عصر المانيفاكتورة كما في انكلترة او في فرنسا ، انمـــا

يحصل في عصر الراسمالية الحقيقية ، فـــي عصر الراسمالية الحديثـــة . والبيروقراطية الاقطاعية والاستبدادية في الدويلات الالمانية ، وبخاصة بيروقراطية بروسيا ، انساقت حتما الى مشاركة فاعلة في هذا التطور والى مساندته .

كثيرا ما حصل ذلك ، وبالضبط في القضايا الحاسمة ، تماما ضد ارادة هذه البيروقراطية وبدون ان تدرك ادنى ادراك مدى ما كان يُشرع به بناء على مبادرتها وبدعم منها . من هذه الحيثية ، ان الرواية التي يعطيها ترايتشكه عن مولـــد التسولفراين Jollverein [الاتحاد الجمركي] مفيدة على نحو خاص ، ترايتشكه الذي يتجه على الدوام الى تأكيد البصيرة السياسية لآل هوهنزولرن ✱ والـــى مثلنةتصورهم للمصلحةالقومية: «هذا التطور ــ يقول المؤرخ المذكور ــ حصل في شطر منه لا بأس به ضد ارادة بيت بروسيا نفسه . نرى هنا عمل قوة من صميم قوى الطبيعة . لا شيء كان اكثر بعدا عن نوايا فريدريك ــ غليوم الثالث من ان يمهد باتحاد جمركي الماني لقطيعة مع النمسا ، بالحقيقة كان يفكر ان الثنائية النمسوية ــ البروسية هي خلاص المانيا . طبيعة الاشياء هي التي قادت الى التسولفراين . هكذا تشكلت المانيا حقة ، يوحدها اشتراك المصالح الاقتصادية ، بينما فـــي فرانكفورت كما سابقا في راتيسبون كانوا يضيعون في النظريـــة الخالصة . فريدريك ــ غليوم الرابع كذلك كان محبا للنمسا ، كان اكثر حنانا عليها منه على دولته بالذات . ومع ذلك فان انصهار المصالح القومية خارج النمسا يتواصـــل بشكل لا يقاوَم حول بروسيا . ورغم انه ، بعد ١٨٥١ ، كانت الدول الوسطـى تميل الى اهلاك بروسيا بقلب مسرور ، فلم تتجرأ دولة واحدة من بينها على فضح الاتحاد الجمركي . كان رابطة لم يعد بامكان هذه الدول التخلص منها» . المفيد في هذه اللوحة التي يرسمها ترايتشكه هو لاعقلانيتها شبه الصوفية : نمو الراسمالية الالمانية ، ظهور مصالحها الكبرى على المسرح السياسي ، عدم فهم وعجز دويلات الملكية البروسية امام هذا التطور ، هذا كله يظهر هنا كأنه تراجيديا من القدر . لو لم يكن هذا التصور صالحا الا بالنسبة للمؤرخ ترايتشكه لكان الامر نصـــف مصيبة . ولكن ترايتشكه هنا شاهد امين بشكل كاف على حالة ذهنية عامة في المانيا . في حين ان امما انتزعت في النضال شكلها السياسي الراهن تعتبره نتاج عملها ، فان وجود الامة يظهر للالمان هبة خفية من قوى لاعقلانية وخارقة .

هذا «الطريق البروسي» للتاريخ الالماني كان له آثار اخرى اكثر مباشرية . الشروط التي فيها تحقق التوحيد القومي جعلت انه في العديد من الدوائـــر الراسمالية شعروا على الفور انهم تحت التبعية للدولة البروسية . بنتيجة هـذا الشعور لم يبرحوا يتفقون مع بروقراطية بقيت نصف ــ اقطاعية وينظرون الـــى تحقيق الاهداف الاقتصادية للبرجوازية داخل تحالف مع الملكية البروسية . لذا

[✱ ملوك بروسيا] .

استطاع انجلز ان يقول ان البرجوازية البروسية في ١٨٤٨ لم تكن ترى ضرورة ان تضع في السؤال بالثورة قضية السلطة الدولتية الحاكمة .

واقع ان هذه السيرورة تاخرت في المانيا ، أن ذلك حصل لا في عصر المانيفاكتورات بل في طور الراسمالية الحديث ، كان له نتيجة اخرى ، جوهرية : مهما كانت الراسمالية الالمانية في منتصف القرن التاسع عشر قليلة التطور ، لم يعد امامها ، كما كان امام البرجوازية الفرنسية في سنة ١٧٨٩ ، هذه الجماهير الشعبية التي لا شكل لها والتي يمكن – لوقت – ان تختلط مع البرجوازية داخل «الطبقة الثالثة» . كانت الراسمالية الالمانية تجد امامها ، وان في شكل أولي ، بروليتاريا حديثة . الفرق سيظهر بلا عناء اذا فكرنا بما يلي : في فرنسا ، بضع سنوات بعد اعدام روبسبيير اطلق غراكوس بابوف Babeuf اول انتفاضة بهدف اشتراكي صريح ، بينما في المانيا ، اربع سنوات قبل ثورة ١٨٤٨ انفجرت انتفاضة الحياكين السيليزيين . علما بان ايديولوجيا البروليتاريا الثورية وجدت اول تعبير ناجز في **البيان الشيوعي** ، **عشية** الثورة .

هذه الحالة سببها تطور الراسمالية المتاخر في المانيا ، الذي ولد بروليتاريا غدت قادرة على التظاهر بقواها الذاتية ، ولكنها لا تزال غير قادرة على التاثير بصورة حاسمة على الحوادث (كما فعلت في ١٩١٧ البروليتاريا الروسية) . وزادتها خطورة آثار صراعات الطبقات على الصعيد الدولي . اجل ان ثورة شباط في باريس فتحت الطريق لانتفاضات برلين وفيننا ، ولكن الصراع الملتهب بين البرجوازيين والبروليتاريين الذي لم يلبث ان اشتعل في باريس اخاف البرجوازية الالمانية وحفزها بقوة ، في الوقت الذي كانت فيه تميل الى ذلك اصلا للاسباب التي رأيناها ، الى البحث عن تسوية مع «الاسياد القدامى» . بشكل خاص أثرت ايام حزيران * تأثيرا حاسما على مجرى صراعات الطبقات في المانيا . المانيا كان ينقصها في الانطلاق تلك الوحدة التي لا تقاوم ، وحدة الشعب المعارض للاقطاعيين ، التي اعطت الثورة الفرنسية ديناميكيتها . من جهة اخرى كانت البروليتاريا الالمانية لا تزال اضعف من ان تستطيع ان تأخذ بيديها مصائر الشعب بأسره كما ستفعل البروليتاريا الروسية بعد خمسين عاما . انقطاع الجبهة المتحدة المناهضة للاقطاع حصل بشكل اسرع مما في فرنسا وعلى نحو آخر . اجل ١٨٤٨ هي ١٧٨٩ الالمانية ، ولكن العلاقة بين البرجوازية والطبقات الدنيا تذكر بفرنسا ١٨٣٠ او ١٨٤٨ اكثر مما تذكر بفرنسا ١٧٨٩ .

لهذا السبب نرى تتظاهر منذ ١٨٤٨ سمة من سمات التطور الالماني ، وزنت بقوة ، فيما بعد ايضا ، على مصير الديمقراطية في المانيا . اولا ، ان الثورات الديمقراطية في المانيا قد بدات بالفصل الذي نجده في نهاية ثورات الطراز الكلاسيكي في فرنسا وفي انكلترة ، ألا وهو الكفاح ضد الجناح العامي

[* انتفاضة عمال باريس ، حزيران ١٨٤٨ ، وقد اغرقت في بحر من الدماء] .

والبروليتاري الراديكالي . وليس هذا محض فرق في الترتيب الزمني . مثلا في الثورة الفرنسية ، نشاهد تطورا يقود الى الحد الاقصى للديمقراطية محض البرجوازية في ١٧٩٣ و١٧٩٤ . والكفاح الذي شرع به ضد الراديكالية العوامية اليسارية يقف حاجزا امام محاولة تسيير الثورة الى ما وراء هذا الحد . (في معارك كرمويل Cromwell ضد انصار المساواة Levellers نرى اتجاهات مشابهة ولكن حالة الطبقات في ذلك الوقت تبقيها في مستوى اكثر انخفاضا) . في المانيا ، على العكس ، في ١٩١٨ كما في ١٨٤٨ ، يبدؤون مباشرة الكفاح ضد الراديكالية الديمقراطية والبروليتارية اليسارية ، مبينين بذلك كم يسعون ، تحت مظاهر ديمقراطية وُلدت من الثورة ، الى حماية النظام القديم الى الحد الاقصى، حتى بثمن بعض اصلاحات لا اهمية لها : ما من ثورة المانية شرعت يوما في اصلاح زراعي حقيقي ، ما من ثورة هاجمت جديا الانقسام الى دول ــ ولايات ، ما من ثورة هزّت فعليا سلطان ملاكي الارض في بروسيا ، الخ ...

بطبيعة الحال من غير الممكن ان نرسم هنا لوحة ، ولو بخطوط عريضة ، عن تاريخ المانيا في القرن التاسع عشر . ليس بامكاننا اكثر من ان نبين بخطوط كبيرة مراحل التطور الاجتماعي الكبرى . في هذه الحقبة لم تكن مراتب العوام في المانيا على درجة من القوة تمكنها من ان تلاحق بنضال ثوري الدفاع عن مصالحها. خطوات التقدم الاقتصادية والاجتماعية التي لا غنى عنها تحققت تحت ضغط ظروف خارجية او عقب تسوية من الطبقات الحاكمة . سابقا ، لم تكن دساتير دويلات الجنوب والوسط ، التي تمثل نقطة انطلاق الحركات والاحزاب الديمقراطية بعد ١٨١٥ ، قد أحرزت بعد صراع طبقي ، بل كانت ببساطة تستجيب لضرورة اعطاء وحدة في الادارة لدول مشكّلة من اقاليم اقطاعية غير متجانسة جُمعت في ظل نابوليون لصالح سلالة ، وثبّتت فيما بعد من قِبل مؤتمر فينّا .

هكذا فقد ارتفعت فرتمبرغ Wurtemberg ، اثناء الحقبة النابوليونية ، من ستمئة الف نسمة الى مليون ونصف ، بعد ان امتصت امارات قديمة ، عددها ٧٨ امارة . لادارة اقاليم بهذا اللاتجانس من جميع وجهات الرؤية ، يبيّن مثال فرتمبرغ النموذجي انه كان يلزم حد ادنى من مؤسسات ممركزة ، وُلدت في ظل نابوليون او اعقبت حروب التحرير ، فكانت تحتوي على بعض الملامح المناهضة للاقطاع والمكرسة لتصفية بعض مخلفات العصر الوسيط . في ظل نابوليون كان صغار الامراء الالمان قد كافحوا لتقليص هذه التنازلات الى الحد الادنى . وبعد سقوط نابوليون هذا الحد الادنى خفّض اكثر . نجم عن ذلك أن الدساتير لم يكن لها يوما جذور شعبية عميقة ، ان الشعب لم يعتبرها قط ملكه ولا ابداعه ، بحيث كان من السهل جدا الغاؤها قبل ١٨٤٨ وبعدها على حد سواء . حين في ١٨٤٨ انفجرت ثورة جديدة ، فان العواقب التي تحدثنا عنها ، عواقب التاخر الاقتصادي والتجزؤ القومي ، ولّدت ضعف الجماهير العوامية ، وقادت البرجوازية الى خيانة ثورتها ذاتها ، وطبعت بخاتمها انتصار الرجعية الاقطاعية الاستبدادية .

هذه الهزيمة حددت كل تطور المانيا اللاحق ، السياسي والايديولوجي . في ذلك العهد كانت المسالة المركزية للثورة الديمقراطية مطروحة في الحدود الآتية : «الوحدة بالحرية» أم «الوحدة قبل الحرية» ، او ايضا ، اذا كان النظر الى المكان الذي يعطى لبروسيا في المانيا المقبلة ، وهذه نقطة مركزية في الثورة : «زوال بروسيا داخل المانيا» ام «بَروَسة المانيا» ... هزيمة ٤٨ قادت الى تبني الحل الثاني في الحالتين .

يقينا ، كانت الرجعية المنتصرة تستطيب ، لو استطاعت ، العودة البسيطة الكاملة الى الوضع القائم قبل ٤٨ . ولكن هذه العودة ، نظرا الى الواقع الاقتصادي والاجتماعي ، كانت قد اضحت مستحيلة موضوعيا . كان على الملكية البروسية ان تتحول لتصير ــ كما اكد ذلك انجلز مرارا ــ ضربا من «ملكية بونابارتية» . هكذا قام ، ظاهرا ، تواز بين فرنسا والمانيا . في الظاهر ، المانيا تلحق بفرنسا في تطورها السياسي . ولكن في الظاهر فقط . اذ في فرنسا تمثل البونابارتية تراجعا رجعيا ، جعلته ممكنا هزيمة البروليتاريا في ايام حزيران وسينتهي بالانهيار الذي ستنبثق منه كومونة باريس المجيدة عام ١٨٧١ . مع الجمهورية الثالثة ، فرنسا تستانف الخط الطبيعي للتطور البرجوازي الديمقراطي . المانيا بسمارك هي ، من اكثر من ناحية ، كما بيّن انجلز ، نسخة عن فرنسا البونابارتية. ولكن انجلز يلاحظ على الفور ان الملكية البونابارتية في بروسيا وفي المانيا تمثل تقدما على وضع الاشياء السابق لـ ٤٨ ، تقدما موضوعيا اذ ان النظام الجديد يتيح للبرجوازية تحقيق اهدافها الاقتصادية بتركه حرية اكبر لنمو القوى المنتجة . ولكن هذا التقدم الاقتصادي حقّق بدون ثورة برجوازية ، والوحدة القومية لم تكن شيئا اكثر من بروسة كل المانيا ، وفي كل القضية حرصت البروقراطية الارستقراطية على صيانة الترتيبات (نظام الطبقات الثلاث الانتخابي البروسي، الخ..) التي كان بوسعها ان تؤمّن ابقاء هيمنتها السياسية . (الاقتراع العام في انتخاب الرايشستاغ ظل ، نظرا لعجز هذا المجلس ، تمويها دستوريا لديمقراطية واجهة). هكذا فقد استطاع ماركس بحق في نقده لبرنامج غوتا ان يعرّف الامبراطورية الجديدة بانها «**نظام حكم مطلق عسكري ذو تسليح بروقراطي وتصفيح بوليسي مع تجميل باشكال برلمانية ، مع خلائط من عناصر اقطاعية ومؤثرات برجوازية**» (١) .

لقد بينا أن احدى اهم نقاط الضعف في ثورة ١٨٤٨ كان نقص التقاليد والتجربة الديمقراطية ، غياب تربية ديمقراطية للجماهير والناطقين بلسانها ، نظرا لفقدان صراعات طبقية كبرى سابقة . من الواضح ان ما جرى بعد ٤٨ ، الشروط التي فرضتها «الملكية البونابارتية» ، انشاء الوحدة الالمانية «من فوق» بفضل الحراب البروسية ، ذلك ايضا لم يكن ظروفا ملائمة لولادة تقليد او تربية ديمقراطيتين ثوريين للجماهير . عاجزا ، البرلمان الالماني كان محكوما عليه سلفا

---

١ ــ ماركس : نقد برنامج غوتا ، باريس ، ١٩٥٠ ، المنشورات الاجتماعية ، ص ٣٥ .

بالعقم . بما انه لم يكن هناك اي حزب برجوازي ليس موقعه على ارض تسوية مع «الملكية البونابارتية» ، فان النضالات الجماهيرية ، خارج البرلمان ، بقدر ما كان ممكنا ان تتجلى ، كانت هي ايضا محكومة بالعقم . ان الديمقراطيين الحقيقيين القلائل الذين عاشوا بعد حقبة ما قبل ٤٨ ظلوا معزولين ، بلا تأثير ، ولم يستطيعوا ان يكوّنوا اجيالا فتية من الديمقراطيين . ان مصير يوهان جاكوبي Yohann Jacobi ، وهو ديمقراطي برجوازي ـ صغير مقتنع ، قبل ، بدون ان ينضم الى الايديولوجيا الاشتراكية ولكن عن يأس وعلى سبيل الاحتجاج ، قبلَ مؤقتا بمقعد اشتراكي ـ ديمقراطي لم يستطع عدا ذلك ان يعمل شيئا به ، شرح يوضح تماما حالة الديمقراطيين البرجوازيين المنسجمين القلائل الذين كانوا باقين في المانيا .

ان احد العوائق غير الصغيرة التي حالت في المانيا دون تشكل تقاليد ديمقراطية كان حركة تزوير للتاريخ ، اكّدت بصورة مبكرة وعلى نطاق واسع وتنظمت بشكل جيد . المبدأ هو ـ منظورا اليه في شكل تخطيطي عريض ـ مثلنة ، «جرمنة» لكل الوجوه المتخلفة في تاريخ المانيا . فقد بات المؤرخون يجعلون من تأخر المانيا لقب مجد ، تعبيرا لـ «النفس الالمانية» ، بينما كل ما هو ديمقراطية برجوازية ومبادىء ثورية في الغرب يقدّم على انه «غير الماني» ، وبالتالي فان كل هذه المستوردات المضادة لـ «العبقرية القومية» يجب ان تنقد وان ترفض . عناصر او بدايات الحركات التقدمية التي نجدها في تاريخ المانيا : حرب الفلاحين ، يعاقبة مدينة ماينتس ، بعض الاتجاهات الديمقراطية في ١٨١٣ ، الحركات الشعبية بين ١٨٣٠ و١٨٤٨ ، تنطمس تماما او تزيف بحيث تظهر في اعين القراء حوادث مخيفة. ١٨٤٨ لم تعد تدعى في القاموس البرجوازي الالماني سوى «السنة المجنونة» ، وبالعكس تظهر الحقب الرجعية في ابهى بهائها .

هذا التزييف لا ينحصر في الحوادث التاريخية ، في اختيارها وتوصفها ، بل يمارس ايضا تأثيرا مشؤوما على طرائقية العلوم الاجتماعية والتاريخية ، يعدي كل الفكر الاجتماعي والتاريخي الالماني . باختصار ، لئن كانت محاولة تصور المجتمع والتاريخ تحت هيئة العقالة (هيغل) لا تزال قائمة في حقبة ما قبل ٤٨ ، فان موجة جديدة من اللاعقلانية انتشرت بعد ٤٨ . هذا التيار ، الذي كان سابقا قد بسط بشكل واسع على يد الرومانطيقيين ، لم يصبح الاتجاه المسيطر الا بعد هزيمة ثوار ٤٨ . لن نُعنَ هنا بتعريف سماته الطرائقية والعلمية (سوف نرى ان لاعقلانية الطور الامبريالي ، لئن كانت تتصل باللاعقلانية الاولى بروابط عديدة ، الا انها تأتي بشيء ما جديد جذريا) بقدر ما سنهتم بالبحث عن جذوره في الحياة الاجتماعية والسياسية لالمانيا .

العلة المركزية هي ، بعد كما قبل ٤٨ ، ذهنية الخضوع التي هي ذهنية الالماني المتوسط ، كما هي ايضا ذهنية اكبر مثقفي هذا البلد . لقد رأينا ان التحولات الكبيرة التي وسمت بداية الازمنة الحديثة والتي اسست التطور

الديمقراطي في الغرب انتهت في المانيا الى اقامة طغيانات تافهة لمدة قرون ، بينما الاصلاح الديني كان يبسط ايديولوجيا خضوع للسلطة . لا قتالات ١٨١٣ ضد نابوليون ولا ١٨٤٨ غيرت في ذلك شيئا جوهريا . فضلا عن ذلك ، بما ان الوحدة القومية لم تفتتح بثورة ، بل فُرضت من فوق ، حققت ، حسب قول الخرافة ، «بالحديد والدم» ، او بـ «رسالة آل هوهنزولرن» ، او ايضا بـ«عبقرية بسمارك»، فقد بقي هذا الوجه في سيكولوجيا واخلاق الالمان ان صح القول بلا تغيير . لقد حلت مدن كبيرة محل المدن الصغيرة التي كانت ما تزال في احيان كثيرة وسطوية، حانوتيو وحرفيو وصغار مانيفاكتوريي الامس حل محلهم الراسماليون وعملاؤهم، جرى انتقال من سياسة القرية الى السياسة العالمية ، ورغم ذلك كله لم يكد يمَس روح احترام وخضوع الشعب الالماني امام السلطة التي تحكمه . هسلنغ Hessling ، الذي يعرضه هاينريش مان H. Mann في روايته **الخاضع** لا يتميز عن «أبطال» غوستاف فرايتاغ G. Freytag البرجوازيين الا بعدوانيته ازاء الصغار وليس بتاتا بعبوديته امام الكبار. ان الوصف الذي اعطاه هوغو برويس H. Preuss في ١٩١٩ عن الشعب الالماني ، يصلح ، اذا كيّف مع الظروف ، لكل القرنين التاسع عشر والعشرين : «الالمان هم بين جميع الشعوب اسهلها للحكم ... بمعنى انهم نشيطون غيورون ، اصحاب ذكاء متوسط جيد وقدرات جيدة ، مع ميل قوي الى المماحكة . في الشؤون العامة هذا الشعب ليس عنده لا عادة ولا رغبة العمل حسب مبادرته او ضد السلطة ، لذا فهو يدع نفسه ينظّم بشكل جيد جدا ، وتحت قيادة السلطة ، يبدو يعمل وكانه ينفذ ارادته الجماعية ذاتها . هذه السهولة في الانتظام ، مرتبطة بقدراته الممتازة ، تجعل من هذا الشعب بالحقيقة مادة لا مثيل لها لتنظيم طرازه الناجز هو الجيش» .

ذلك هو النبع المباشر ، الذاتي ، للاعقلانية الالمانية في الطور ما قبل الامبريالي. في حين ان شعوب الغرب الديمقراطية تعتبر ــ وهذه نظرة اجمالية عريضة بطبيعة الحال ــ ان الدولة ، سياسة الحكومة ، الخ ... هي بقدر واسع في صنعها ، تطلب اذاً ان يكون هذا كله معقولا وان يعكس عقلها ذاته ، نلاحظ من المانيا ــ بنظرة اجمالية عريضة هنا ايضا ! ــ موقفا معاكسا تماما . ان مسلّمة المؤرخين الالمان «البشر هم الذين يصنعون التاريخ» ليست سوى القفا الطرائقي للافكار التي تقرها البروقراطية البروسية حول «ما يمكن ان يكون من فهم عند فرد صالح من رعايا الامير» او ايضا قفا البيان الذي اعقب معركة يينا Iéna : «الهدوء اول واجبات المواطن» . في هذه وتلك من الحالات ، «السلطة» وحدها تفعل وهي لا تستوحي سوى رؤية حدسية لوقائع هي بذاتها لاعقلانية . الانسان العادي ، «رجل الجمهور» ، «التابع الوفي» ، اداة بلا ارادة خاصة ، او موضوع، او مشاهد يشاهد باعجاب اعمالا لا يقوم بها سوى اولئك الذين تعيّنهم رسالتهم لهذه الاعمال. «الواقعية السياسية» العارية عن كل رادع لدى بسمارك، والنجاحات التي عرفتها ، على الاقل حتى ١٨٧١ ، اسهمت اسهاما واسعا في تكوين هذه اللاعقلانية . عقمها اللاحق والاخفاقات التي عرفتها قدمت إما بوصفها نتائج

«ماساة» لاعقلانية ، او بوصفها ثمار استخدام «عبقري» لمواقف صعبة . أما حقبة الامبريالية العدوانية والمكشوفة ، في ظل غليوم الثاني ، فان المعجبين بها يفسرونها بـ «شخصية الامبراطور العبقرية» ، وخصومها بأن بسمارك لم يعقبه خلفاء على قياسه *. هذه الاتجاهات ، التي انبسطت على نطاق واسع في كتب التاريخ الالمانية ، عززها الصحافيون خادمو الاوساط التي كانت تشعر بانها مهددة من قبل برلمنة المانيا والتي كانت تقدم ايضا بوصفه وحده موافقا للشعب الالماني «النظام الشخصي» لآل هوهنسولرن ، اي حكم البروقراطية ، المدنية والعسكرية، الذي لا رقابة عليه . من الواضح انه لئن استطاعت مثل هذه التصورات ان تنتشر على نطاق واسع فهذا مرده الى حد كبير الى الكيفية التي بها تأسست الامبراطورية الجديدة .

توجد علاقة وثيقة بين هذا التاريخ السياسي والنضال الذي قاده المؤرخون الالمان ضد فكرة تقدم عقلي للتاريخ . نعلم جيداً ان هذا الكفاح يرى في كل مكان وانه يظهر بالضرورة في الوقت الذي فيه تنحدر الراسمالية وتغدو بذلك ، في نظرها ذاته ، موضع شك . وهو لا ريب ظاهرة دولية . ولكن ما هو نوعي خاص بالتطور الالماني هو « ببساطة » ان هذا الاتجاه يظهر هنا في وقت ابكر بكثير وبقوة اكبر بكثير منه في اي مكان آخر . هذه الخصوصية الالمانية ، وهي أن المانيا وَلدت - مع شوبنهاور ونيتشه ، ثم شبنغلر وهايديغر - مبدعي فلسفة ورؤية للعالم رجعيتين جذريا، ستكون في مكان لاحق موضوع تحليل فلسفي خاص تظهر فبه ايضا عواقبها . نفحص الان اساسها الاجتماعي والتاريخي الذي يتعرف كما يلي : الوحدة المدهشة ولكن المؤسسة في الواقع ، وحدة عناصر راهنة وغير راهنة في البنية الاجتماعية التاريخية وخطوط التطور لالمانيا . طالما ظلت المانيا فكريا ، رغم تأخر اقتصادي واجتماعي جلي ، مساوية للامم الاخرى في العالم البرجوازي ، بل احتلت في بعض الميادين المرتبة الاولى ، استطاعت ان ترى ولادة الايديولوجيا التي كانت تهيىء الثورة الديمقراطية ، ايديولوجيا الشعراء والمفكرين الالمان من ليسنغ Lessing الى هاينه Heine ، من كنط الى هيغل وفويرباخ . يقينا ، تلك الحقبة رات ايضا ، مع الرومانطيقية وملحقاتها ، ميلاد مثلنة لتاخر المانيا ، التي كان عليها ، دفاعا عن موقعها الخاص ، ان تعطي عن تاريخ العالم رؤية لاعقلانية وأن تكافح فكرة التقدم بوصفها تصورا سطحيا ومسطحا وكفيلا بتضليل الاذهان. في هذا الاتجاه ، شوبنهاور هو الذي سار الى المدى الابعد ، الامر الذي يفسّر معا كونه ظل مجهولا قبل ٤٨ والنجاح العام الذي ناله بعد هزيمة الثورة .

[* غليوم الثاني حفيد غليوم الاول صعد على العرش في ١٨٨٨ ، صرف بسمارك في ١٨٩٠ ، انتهج سياسة عالية (مستعمرات ومناطق نفوذ ، الاسطول ، الحرب العالمية الاولى) وسقط في ١٩١٨] .

لحظة تأسيس الامبراطورية ، بل وأثناء الحقبة التي مهدت له ، القواعد الموضوعية لهذه المسائل تتعقد . عاما بعد عام تكف المانيا عن كونها بلدا متاخرا من الوجهة الاقتصادية . اكثر من ذلك : في الطور الامبريالي ، الراسمالية الالمانية تتخطى الانكليزية ، التي كانت الى ذلك الحين الاولى في اوروبا . المانيا تصير ــ الى جانب الولايات المتحدة ــ البلد الاعلى تطورا ، الاكثر نموذجية لتطور الراسمالية . ولكن في الوقت نفسه وكما راينا ، تبقى بنيتها الاجتماعية والسياسية متاخرة في التطور الديمقراطي (شروط الملكية الزراعية ، برلمانية واجهة ، «النظام الشخصي» للامبراطور ، بقايا الانقسام القديم الى دول ذات سيادة) .

هكذا يجد نفسه منسوخا ، ولكن في مستوى اعلى ، التناقض الذي سجلنا وجوده في حقب اخرى . للخروج من هذا التناقض ، كان هناك ، تجريديا ، احتمالان اثنان .

الاول هو المطالبة بأن تكون البنية الاجتماعية والسياسية لالمانيا ملائمة لدرجة تطورها الاقتصادي . هذا المطلب يمكن ان يرتدي طابعا ثوريا ، يمكن ان يعطي نفسه مهمة ان ينجز اخيرا الثورة الديمقراطية في المانيا . وهي مسالة يضعها انجلز للاشتراكية الديمقراطية في نقده لبرنامج إرفورت . الثاني هو ، من وجهة نظر امبريالية المانية حديثة حقا ومتلاحمة ، تكييف البنية الفوقية السياسية (بدون تغيير البنية الاجتماعية) مع الاشكال المختبَرة للبرلمانية الغربية التي كانت لا تزال ، ازاء المانيا ، صالحة وفعالة . سوف نرى ان ذلك كان موقف ماكس فيبر Max Weber ــ وحده تقريبا ــ . وهي تشبه الى حد كاف ــ مع تعديل ما يجب تعديله ــ الجهود التي بذلها شارنهورست وغنايزناو حين كانوا يطمحون الى تطبيق التصورات العسكرية الجديدة للثورة الفرنسية في الاطار القديم لبروسيا « المصلحة » .

ولكن بما ان العلاقة التناقضية التي قامت في المانيا بين الاقتصاد والسياسة لم تكن توقف تطور الراسمالية ــ ذلك نتاج الحل البروسي ــ فقد نمت بشكل حتمي ايديولوجيا مكرسة لتبرير هذه العلاقة التناقضية بين الاقتصاد والسياسة ولتمديمها بوصفها مرحلة تطور اكثر تقدما من مرحلة الديمقراطية الغربية .

من الواضح ان ايديولوجية كهذه كان عليها ان تسعى الى الارتكاز على اللاعقلانية ، التي كان يمكن ان تظهر منها المفهمات الاكثر تنوعا . ان انشاء تحليل تاريخي وفلسفي لهذه المفهمات او فقط انشاء لائحة بها يتخطى اطار دراستنا . سنكتفي بالاشارة الى وجود بعضها . يمكن مثلا اعتبار الراسمالية «قدرا محتوما»، سواء من اجل تهنئة النفس بذلك ، او من اجل رفضه او التسليم به ، من اجل تحميلها اشارة موجبة او سالبة . الوصف الذي ينشئه ترايتشكه عن تشكل الاتحاد الجمركي يقدم مثالا عن هذا النوع من الاعتبارات . تتقدّم عندئذ الراسمالية الكبيرة الالمانية تحت مظاهر «المصير» الجميلة . وحامل المبدأ الآخر ، اللاعقلاني هو ايضا ولكن بمعنى آخر ، الذي هو الدولة الالمانية ، يمكن هكذا ، بفضيلة شخص

الملك المفردة تماما ــ واللاعقلانية ــ ، ان يقلّد رسالة اعطاء «القدر» الاعمى الذي تعود اليه القوى الاقتصادية معنى . آخرون سيحمّلون الدولة (الشكل الالماني للدولة) القدرة الخيرة ، واللاعقلية ، على ان تزن وزنا معاكسا لهذه العقلانية المريضة والمعتمة المتمثلة في الاقتصاد الراسمالي الحديث . في اساس كل هذه المفهمات نجد على الدوام المجادلة ضد فكرة التقدم البرجوازية الكلية كما تنشرها الديمقراطيات الغربية والاعتراض على فكرة ان تحرير الدولة والمجتمع من الاشكال الاقطاعية القديمة وتكييفهما على نحو افضل فافضل مع متطلبات الراسمالية (ولنفكره هنا بسوسيولوجيا هربرت سبنسر) يمكن ان يمثلا تقدما . على العكس تماما ، سيعتبرون ان التطور الخاص بالمانيا ذو فضيلة اعلى لان الاحتفاظ باشكال حكم قديمة (لاعقلية) يسمح ، على حد قولهم ، بحل مسائل متنوعة ، ثقافية واخلاقية بشكل خاص ، يبقى امامها بلا جواب الفكر الاجتماعي في الغرب العقلاني . من نافل القول ان النضال النشيط ضد الاشتراكية يحتل في هذه القضية المكان الاول .

اللاعقلانية ومناهضة التقدمية تسيران بالتالي معا وتؤمّنان جنبا الى جنب دفاعا ايديولوجيا فعالا عن التاخر السياسي والاجتماعي لالمانيا هي في تمام تطور راسمالي . من الواضح ايضا ان الاسس «الفلسفية» ، التي رسمنا هنا خطوطها الاولى ، لنظريات الالمان التاريخية ، قد اثرت تأثيرا مقرّرا على صنع الخرافات التي تحدثنا عنها آنفا .

ان ضعف الحركة الديمقراطية في المانيا يظهر ايضا في واقع انها لم تستطع ان تعارض هذه الحملات من التزييف الايديولوجي الكبير بشيء اصيل ، وان احدا لم يكتب تاريخا حقيقيا عن المانيا ، عن النضالات من اجل الثورة الديمقراطية ، تاريخا يمكّن من مجابهة التواريخ الاخرى . كذلك لم تقدر على التعرض بهجوم فعال للاسس «الميتافيزية» لهذه الخرافات التاريخية . النيوكنطية ، وهي لاادرية في نظرية المعرفة وكل إيثيقاها الاجتماعية ترتكز على مصادرات ، تبينت على هذه الارض عاجزة عجز السوسيولوجيا التي كانت تستورد بين حين وآخر من الغرب . وهكذا كانت كل الشبيبة الالمانية لا تزال تنمو بلا تقليد ديمقراطي . فرانتس ميهرنغ ، وهو المؤرخ الالماني الوحيد الذي وقف بقوة ضد صانعي الخرافات هؤلاء ، اكتسب بذلك فضلا كبيرا . ولكن جهده كذلك بقي معزولا ، ومعزولا بشكل متزايد مع سير قعود الاصلاحية في الاشتراكية ــ الديمقراطية . هكذا فقدت التقاليد الديمقراطية في المانيا كل جذورها . الكتاب الديمقراطيون القلائل الذين ظهروا فيما بعد بشكل معزول كانوا بوجه عام على تماس قليل مع التاريخ الالماني ، قليل لدرجة انهم كثيرا ما اخذوا ، بلا اي ذهن نقدي ، التعارض الذي فبركته الرجعية بين الطابع «الالماني الصميم» ــ على حد قولهم ــ لتطور بلادهم الناقص والديمقراطية معتبرة «سلعة استيراد غربية» ، او انهم لم يترددوا ، بحركة معاكسة ، في الارتباط ب «الغرب غير ــ الالماني» . الامر الذي ما كان

بامكانه ، وضوحا ، الا أن يشدد العزلة الايديولوجية والسياسية التي كانــوا موجودين فيها في المانيا .

وحدها الحركة العمالية كانت تستطيع ان تكون مركز مقاومة سياسيــة وايديولوجية ، كما شوهد في ١٨٤٨ — ١٨٤٩ مع **الصحيفة الرينانية الجديدة**، او كما استطاع ان يفعل في روسيا لينين والبلاشفة . ولكن الحركة العمالية هي ايضا تأثرت بالاتجاهات العامة للتاريخ الالماني . قبل ان يكون بسمارك قد عمل الوحدة ، كان طبيعيا ان تصير المسألة المركزية للثورة الديمقراطية في المانيا تفاحة شجار بين اتجاهات حركة العمال الوليدة . من جهة ، كان لاسال ومن بعـده شفايتسر يؤيدان الحل البروسي ـ البونابارتي . هنا نرى الاثر المفجع لشروط التطور غير الملائمة في التاريخ الالماني . لاسال ، وهو اول من اطلق حركة جماهيرية للطبقة العاملة بعد هزيمة ٤٨ ، تلقى ، اكثر بكثير مما يقال في تواريخ حركة العمال الالمانية ، التأثير الايديولوجي للاتجاه البونابارتي الذي كان سائدا آنذاك . تقاربه الشخصي والسياسي مع بسمارك في السنوات الاخيرة من حياته ليس البتــة خطيئة عابرة ، كما يقدّم الامر في احيان كثيرة ، بل المآل المنطقي لكل مواقفـه الفلسفية والسياسية . كان لاسال قد اخذ بالتمام والخلاص عن هيغل الفكـرة الرجعية المثالية ، فكرة أوّلية الدولة على الاقتصاد وكان يطبقها بشكل ميكانيكي على حركة تحرر البروليتاريا . وفي هذا الموقف ، كان يرفض كل اشكال حركة العمال التي يمكن ، بما انها وليدة رغبة البروليتاريا الاستقلالية في النضال مـن اجل حرية ديمقراطية طبيعية تماما ، ان تسبب صدامات مع الدولة البونابارتية والبروقراطية البروسية . كان على الشغيلة ايضا ، حسب لاسال ، ان ينتظروا تحررهم الاقتصادي ، من الدولة البروسية ، اي من بسمارك . الحملة الحصرية التي قادها في سبيل الاقتراع العام وحده ، وقد اصبح المطلب المركزي ، تتخذ ايضا في هذه الشروط لونا بونابارتيا ، لاسيما وان بنية الجمعية العامة للشغيلة الالمان مع خليطها من دكتاتورية شخصية (دكتاتورية لاسال) ورجوع دوري الــى «الشعب ذي السيادة» بطريق الاستفتاء ، كان لها بشكل كاف رائحتها مـــن بونابارت . ولقد استطاع لاسال ان يرسل الى بسمارك انظمة «امبراطوريتــه» (والكلمة من لاسال) مضيفا انه ربما يحسده المستشار على «دستــور» كهذا . وبالتالي ، فان كون لاسال ، منطلقا من هذه الاسس ، قد ذهب حتى «الملكيــة الاجتماعية» ، حتى مساندة سياسة بسمارك الوحدوية مساندة مباشرة ، ليس فيه ما يدهش !

فلهلم ليبكنشت W. Liebknecht ، الذي استطاع تحت تأثــير ماركس وانجلز ان يتعرف على اخطاء لاسال وصحبه وأن ينتقدها ، لم يقدر مع ذلك على البقاء في خط صحيح . كثيرا جدا مـــا كان يسقط تحت تأثير الاتجاهــات الديمقراطية البرجوازيــة ـ الصغيرة للجنوب ولــم يستطع معارضة الحــل البسماركي والمدافعين عنه اللاساليين بشيء آخر سوى فيدرالية برجوازية صغيرة وديمقراطية جنوبية الالهام ومناهِضة لبروسيا ، فيما كان يختفي الخط الثوري

والديمقراطي القديم لـ **الصحيفة الراينية الجديدة** .

هذه المسالة هي ايضا سوف تشوه ، في السير اللاحق لحركة العمال الالمانية، بتأثير الاصلاحية المتعاظم . في هذا المنظور ، ينقد انجلز بوضوح تام الاخطاء الانتهازية لبرنامج إرفورت ، ملحاً بصورة خاصة على ما ينقص هذا البرنامج : مطلب كفاح عنيد من اجل دمقرطة المانيا حقا ، من اجل انجاز التوحيد القومي بطرق ديمقراطية وثورية في حين ان الوحدة البسماركية ، الرجعية في مبدئها ، بقيت غير كاملة . بعد وفاة انجلز لن تفتأ الاصلاحية تتوطد وستبقى اكثر فاكثر خلف البرجوازية الليبرالية وتسوياتها . الكفاح الحقيقي من اجل تحويل ديمقراطي جذري لالمانيا ، من اجل دعم ايديولوجي وسياسي للحركات الثورية الديمقراطية يجد صدى يتناقص باستمرار في صفوف الاشتراكية ـ الديمقراطية: عزلة فرانتس ميهرنغ ، الممثل المنطقي الوحيد لمثل هذه التقاليد ، ينبع في شطره الاكبر من هذه الحالة . هذه الكاريكاتور الاصلاحية للماركسية لا تنحصر في الجناح اليميني الانتهازي من الحزب ، الجناح الذي سيذهب حتى مساندة الامبريالية الكولونيالية ، بل تصح ايضا بالنسبة لما كان يدعى «الوسط الماركسي»، الذي استطاع بالواقع ، ومع بقائه امينا لكلامولوجيا ثورية غامضة ، ان يتكيف جيدا مع وضع الاشياء القائم في المانيا . لهذا السبب لم يكن بامكان حركة العمال الالمانية ان تصير مكان تجمع وقطب انجذاب القوى الديمقراطية التي كانت تظهر هنا وهناك في نظام مبعثر ، ولهذا السبب لم يكن بامكانها ان تربيها وان تقودها . من جهة اخرى ، ان الاعتراض على الاتجاهات الانتهازية للاصلاحيين قاد المعارضين اليساريين في الحزب الى اتخاذ مواقف عصبوية تماما في مسائل الديمقراطية البرجوازية وبخاصة في المسالة القومية . هكذا يعلل ــ ولكن ثمة اسباب كبيرة اخرى ــ واقع ان نفوذ معارضي اليسار في الحزب ــ ونفوذ اتحاد سبارتاكوس اثناء الحرب ــ لم يصل يوما الى ما يشبه نفوذ البلاشفة في روسيا .

في هذه الشروط المانيا دخلت الطور الامبريالي . الحقيقة جلية : هذا الطور عرف نموا اقتصاديا كبيرا ، تركزا للراسمال بالغ التقدم . المانيا صارت حينئذ بطل الامبريالية في اوروبا ، وفي الوقت نفسه الدولة الامبريالية الاكثر عدوانية والاكثر استعجالا لاعادة توزيع العالم . هذه السمة للامبريالية الالمانية هي نتيجة تطور الراسمالية الذي جاء متاخرا ولكنه لذلك كان اشد واقوى . حين بلغت المانيا مرتبة قوة رأسمالية كبرى كان اقتسام العالم يصل الى نهايته ، بحيث لم يعد بامكان المانيا الامبريالية امتلاك امبراطورية كولونيالية على قدر اهميتها الاقتصادية الا بطريق العدوان ، بانتزاع مستعمراتهم من الآخرين . لهذا السبب ولدت في المانيا امبريالية على نحو خاص «جائعة» ، عدوانية ، متعطشة الى الفتوحات ، مستعجلة اعادة توزيع المستعمرات ومناطق النفوذ ، وتبدو لها صالحة جميع الوسائل لبلوغ ذلك .

التضاد بارز بين هذه الحالة الاقتصادية وغياب النضج الديمقراطي والسياسي

الذي يمكن ملاحظته في الوقت نفسه في الشعب الالماني . هذا الغياب للنضج ليس عاملا سياسيا جوهريا فقط . ليس فقط يتيح لغليوم الثاني ان يبسط بلا احتكاكات كبيرة داخل المانيا سياسته الخارجية المغامرة والخيالية ، بل يؤدي ايضا ، بالنسبة للمشكلة التي تشغلنا ، الى عواقب ايديولوجية هامة . ما من حالة توقف ابدا ، عليها ان تتطور ، نحو الامام او نحو الوراء . لما كان تقدم ديمقراطي ، للاسباب التي عرضناها ، مستحيلا بالنسبة للشعب الالماني في الحقبة الامبريالية ، لذا كان لا بد من حصول حركة تراجع جديدة . ولم تحصل بدون ان تكون على ارتباط مع الاتجاه السياسي والايديولوجي العام للطور الامبريالي ، في المستوى الدولي . هذا الاتجاه كان مناهضا للديمقراطية على نطاق واسع جدا . من جهة اخرى ، في بلدان الديمقراطية الغربية ، كان لا بد من حصول خيبة ما عند الجماهير وزعمائها الايديولوجيين امام الديمقراطية ، حين كانت تجري ملاحظة كم نحيفا كان بالواقع نفوذ الجماهير مقارنا بنفوذ الهيئات السرية لمديري البرجوازية ، حين كان يُرى اي فساد تصطحب البرجوازية واية هيئات قليلة الديمقراطية ، كاللجان الانتخابية، تعيِّش . بالتالي ليس بتاتا من قبيل الصدفة ظهرت ، بالضبط في البلـــدان الديمقراطية ، حركة نقد واسعة للديمقراطية ، حركة استطاعت ان تمتد مـــن الاوساط الرجعية الاكثر انكشافا حتى المنظمات العمالية ، كما تبيِّن الايديولوجيا «النقابوية» في بلدان البحر المتوسط .

الاتجاه الجوهري الصميمي في هذه الانتقادات هو بالتاكيد رومانطيقيـــة رجعية . ولكن يجب ان لا ننسى انها يمكن ايضا ان تعبّر عن خيبة مبررة امام آثار الديمقراطية البرجوازية وربما عن حركة تقدمية نسبيا تحمل على الاعتراف بالحدود الاجتماعية لهذه الديمقراطية . يكفي ان نفكر مثلا بالوصف الساخر الذي ينشئه آناتول فرانس عن المساواة امام القانون الذي يحظّر بجلال متساو على الغنـــي والفقير النوم تحت الجسور ! من المفهوم ان اناتول فرانس حين كتب ذلك كان لا يزال بعيدا جدا عن الاشتراكية . ولكن هذا بالذات يزيد ما يقوله دلالة على الحالة الذهنية لمثقفي الغرب الطليعيين . كذلك يمكن ان نلاحظ عند برنارد شو مزيجا ذا دلالة من انتقادات صحيحة واتجاهات رجعية غامضة . الخليط الاكثر تعقيـــدا والذي احدث ، لفترة من الزمن ، اقوى انطباع ، هو الخليط الذي نجده عند جورج سوريل ، منظّر النقابوية .

هذه الاتجاهات ، خصوصا انواعها الرجعية ، قد اثرت بشكل واسع وعميق على المثقفين الالمان في الطور الامبريالي . ولكن بانتقالها الى المانيا اتخذت محتوى اجتماعيا آخر . ففي الغرب كانت تظهر الخيبة امام ديمقراطية برجوازية تم فتحها وتحقيقها منذ زمن طويل . اما في المانيا فقد صارت عقبة امام هذا الفتح ، دعوة الى التخلي عن الكفاحات الحاسمة . هذه الاتجاهات تزاوجت ايضا مع الدعايـــة الرسمية القديمة للعهد البسماركي حيث كان تأخر المانيا يقدَّم بوصفه سمة مميزة لـ «النفس الالمانية» ، سواء في السوسيولوجيا او في التاريخ . اثناء العهـــد البسماركي ، الدفاع المعارض لهذا النوع من النظريات الاجتماعية والتاريخية على

يد المثقفين الديمقراطيين او حتى على يد قسم من المثقفين الليبراليين ، مثـــل فيرشو Virchow او مومسن Mommsen ، ظل ضعيفا جدا ، سيء الإحكام ، وبلا أثر .

منتقلا هكذا الى المانيا ، ان نقد الديمقراطية الذي كان يَمثل بوصفه اتجاها للغربيين متقدما ، انتج ، في نهاية الحساب ، بعمل دوافع تاريخية وايديولوجية اخرى ، استسلاما امام الايديولوجيات المكرسة لإضعاف عزيمة الكفاح في سبيل الديمقراطية ، لنزع كل ديناميكية سياسية منه . ان مثالا اثيرا هو مثال المـــع سوسيولوجي برجوازي ومؤرخ الماني في العهد الغايومي : ماكس فيبر . لاسباب وطنية كان ماكس فيبر معارضا لمنظومة غليوم التي كان يرى نزعتها التر فيـــــة وعجزها عن الارتفاع ديبلوماسيا الى مستوى الديمقراطيتين الانكليزية او الفرنسية . وقاده ذلك الى ان يتمنى ، بشكل متزايد الحدة ، تحويلا ديمقراطيا لالمانيا . ولكن ، من جهة اخرى ، بما ان فكره كان مشبعا بالانتقادات التي اكب عليها الغربيون ضد الديمقراطية ، لذا لم يكن يستطيع بوجه الاجمال ان يعتبر الديمقراطية ، مقارنة مع النظام الموجود في المانيا ، سوى «شر أقل» . نجد تناقضات مشابهة عنـــد مفكرين ورجال سياسة آخرين في ذلك العصر ، وكل واحد منهم بطبيعة الحال يحمل الى الموقف لونه الشخصي (مثلا عند فريدريش ناومان) . من الواضح انه ما كان يمكن ان يبنى على مثل هذه الاسس الايديولوجيـــة مذهب راديكالـــي للديمقراطية البرجوازية ، وبالاحرى حزب . ورأينا أناسا مثل ناومان ينتقلون من نقد من اليسار الى مبادىء هي تماما في اليمين والى نشاط عملي بنفس الاتجاه .

نرى هكذا ينتشر عند المثقفين الالمان الاكثر تأثيرا في العهد الغليومي شـــيء يذكر في درجة اعلى بـ «البؤس الالماني» . عند معظمهم ، ببساطة ، ذهنيـــة برجوازية صغيرة خالية من اهتمام حقيقي بالقضية العامة . من جهة ، النقـــد الغربي للديمقراطية يقود العدد الاكبر من هؤلاء المثقفين الى اعتبار تطور المانيـــا غير الديمقراطي نعمة خاصة قادت البلد الى مستوى اعلى من مستوى الديمقراطيات الغربية ومشاكلها . في الوقت نفسه نرى نمو وتطور ذهنية تسليم ، قوامها روح برجوازية صغيرة وغرور ادبي وجلافة ارستقراطية ، ذهنية تقود الى تحية النظام الموجود في المانيا تحية احترام شديد والى ثني الركبة ـ بعد ان يكونوا قد نقدوا ، بظرف وصواب في احيان كثيرة ، البرجوازيين وثقافتهم ـ امام البروقراطيـــة الاقطاعية وضباط منظومة غليوم ، وقد مثلن جهازها الخالي من الديمقراطيـــة وبقاياها التي ما تزال نصف ـ اقطاعية . (نرى جيدا هذه الاتجاهات عند كاتب ساخر خفيف الروح مثل شترنهايم Sternheim وعند السياسي الديمقراطي راتنـــو Rathenau) .

هذا النقد للديمقراطية البرجوازية الغربية من اليمين يحتوي بطبيعة الحال على عناصر من الحقيقة . بشكل خاص ، عديدة هي الوقائع الحقة التي استدعاها من اجل تبيان الطابع غير الديمقراطي للديمقراطيات الغربية . ولكن بالضبط على

هذه الارضية يتبين ان وحده حق النقد الآتي من اليسار . مثال اناتول فرانس شاهد جيد ، حيث نجد عنده منذ مؤلفات الشباب ملاحظات حادة على الطابع الديمقراطي للجمهورية الثالثة . وحين تطور فرانس ، اثر قضية دريفوس ، نحو الاشتراكية ، اضحى نقده عنصرا عضويا بل العنصر المحرك في رؤيته الجديدة للمجتمع والتاريخ .

مع تعديل ما يجب تعديله ، نلاحظ اتجاها مماثلا عند توماس مان . الوجوه الصحيحة في نقده للديمقراطية البرجوازية كانت ، في مرحلة **اعتبارات رجل لاسياسي** ، ما تزال غارقة في مناهضة للراسمالية رومانطيقية ، على الطريقة الالمانية ، كانت تحوّل عمله عن معناه . ولكن حين توجه توماس مان ، في زمن جمهورية فايمار ، نحو ما سيكون افكاره الديمقراطية الحقيقية ، اضحت ريبيته امام الديمقراطية البرجوازية الغربية عنصرا ايجابيا لابداعه الادبي ، وساعدته ، مثلا ، في **الجبل المسحور** ، على تصميم شخصية سِتمبريني Settembrini . عند هذا الشخص ، يبقى النقد الساخر لنواقص وعيوب الديمقراطية البرجوازية العاجزة تماما عن حل معضلات المجتمع الحديث الاساسية والمشكلات الاجتماعية ، يبقى مرتبطا بواقع ان الشخص ذاته تقدمي نسبيا (وهي واقعة يبرزها المؤلف) بالمقارنة مع المصوّف المخادع قبل ــ الفاشستي نافتا Naphta ومع النعاس اللاسياسي لبطل الرواية ، هانس كاستورب Hans Castorp .

ان اتجاها عاما آخر للانتقادات المناهضة للديمقراطية في اوروبا الغربية هو مثلنة «كفاءة» و«معارف» و«حياد» البروقراطية ، بمعارضة «ترَفية» رجال الاحزاب والبرلمان . هكذا يعمل فاغيه Faguet * . الطابع الرجعي لهذه الانتقادات يظهر هنا بوضوح بالغ . عمدا في بعض الاحيان وعن غير وعي في معظم الاحيان ، يصير الكتّاب الذين ينشرون هذه الافكار عملاء لراسمالية مالية امبريالية تنظّم ، بواسطة لجان صغيرة مؤلفة من رجال ثقة مستقلين عن المصادفات الانتخابية والتغيرات الوزارية ، الدفاع عن مصالحها الخاصة ، بنجاح متواتر وبتواصل . (الامثلة كثيرة : تقاسم فعلي للسلطات داخل وزارات الخارجية، تغيرات متواترة في الوزراء مع بقاء المدراء في مكانهم) . هذه الافكار ، في المانيا لم تكن بعد عرفت الديمقراطية ، كانت تحمل تعزيزا ايديولوجيا للمقاومة الفعالة التي كانت تبديها البروقراطية البروسية والامبراطورية ، المدنية والعسكرية سواء بسواء ، ضد اية محاولة اصلاح ديمقراطي لمؤسسات الدولة . وهكذا تتخذ ديمقراطية واجهة وجه العجز ذاته . ولكن هذا العقم الجلي والمحتوم ، لا يلومونها عليه من اجل طلب مزيد من ديمقراطية بل بالعكس من اجل تجميدها اكثر وتشديد عجزها . الراسمال المالي الامبريالي يعلم ، في المانيا ، كيف يستفيد من هذه الحالة تماما كما يعلم ، في اوروبا الغربية ، كيف يستفيد من البرلمانية .

[* ناقد فرنسي ١٨٤٧ ــ ١٩١٦] .

بالنسبة للتاريخ الالماني ، هذا الظرف المتلاقي يعني ان مخلفات «البـــؤس الالماني» تستمر في امبريالية رجعية على نحو خاص لا تأتي لازعاجها اية رقابـــة ديمقراطية من اي نوع كان . هذا الاتجاه كان له آثار مدمّرة على نحو خاص لانه ثبّت المثقف المتوسط ، وايضا المثقف المقيم في درجة عالية من التطور الروحي والخلقي ، في عبوديتهما القديمة ، معطيا اياها تكريسا ايديولوجيا جديدا . ان بقايا الحكم المطلق ، التي حافظت عليها «بونابارتية» بسمارك مع تحديثها ، تجد سندها الافضل في اخلاق وسياسة البروقراطيين : فالبروقراطي يعتبر قضيـة شرف أن ينفذ بتقية لا غبار عليها تعليمات رئيسه حتى اذا كان لا يؤيد محتواها . هذهالحالة الذهنية ، التي يعرفها في البلدان ذات التقاليد الديمقراطية العريقة البروقراطيون وحدهم ، تمتد في المانيا الى اوساط أوسع بكثير . فعلا يعتبر فضيلة المانية واقع الانحناء بلا همس لاوامر السلطة ، يرى فيه علامـــة تفوّق اجتماعي على الديمقراطيات الغربية وأفكارها عن الحرية . بسمارك ، وقد اسهم فعله الشخصي والمؤسساتي اسهاما قويا في تسليط العبدية التعيسة السياسية والاجتماعية لرعايا الدويلات القديمة في مجموع المانيا التي باتت قوية وموحدة ، مديما بذلك عدم الرأي العام ، بسمارك نفسه استطاع بالمناسبة ان يلوم الالمان على افتقادهم لـ «الشجاعة المدنية الوطنية» . للاسباب المعروضة آنفا ، هذا الاتجاه ، في عصر غليوم ، أنمى عند المثقفين بيزنطية حقيقية وفي جمهور الطبقات الوسطى التي امتلأت بغرور جديد تسطحا ذليلا .

هذا يمثل ، كما سبق ان قلنا ، تسليما فكريا غير ارادي احيانا امام مزوّري التاريخ الذين كانوا منذ زمن بسمارك يمجدون وضع المانيا المتأخر . في زمن لاحق سيصيرون اكثر «ارهافا» ، اكثر «تطورا» ، وفي احيان كثيرة ، من وجهة نظر ذاتية ، معارضين . موضوعيا سيكونون معارضي عراضة ، ولكن ذلك يجعلهـم يخدمون على نحو افضل اهداف الامبريالية ، ويمكن لعملهم ان يمتد حتى فـي الاوساط الثقافية البرجوازية الاكثر تطورا والاوسع رصيدا . هذه الظاهرة تظهر القرابة الاجتماعية القريبة التي تجمع ، في ذهنيتين متوازيتين ، الايديولوجيـا الرجعية «العالية» والايديولوجيا الرجعية «المبتذلة» . التوازي نفسه ، التوافق نفسه ، كان موجودا فيما سبق بين بوذية شوبنهاور نصيرة السكينة والراحـة وبلادة قلب البرجوازيين الصغار بعد هزيمة ١٨٤٨ ، أو بين نيتشه المطالب بتحويل العلاقة عمال ـ رب عمل الى علاقات جنود ـ ضابط والاهداف الواضحة المحددة لكبار القادة الرأسماليين والعسكريين في العصر الامبريالـــي . هذا التوازي ، بالطبع ، لا ينفي الانحرافات في المستوى الفكري . بالعكس ، بل هنا النقطة التي تهمنا . لا لان هذا المستوى عالٍ ، بل لانه بما هو عال يوسع دائرة الفعل الاجتماعي للافكار الرجعية ، بل لان تيارات كتلك التي تحدثنا عنها يمكن ان تصيب اوساطا فيها لا تصادف الادوات الفكرية «الطبيعية» للرجعية ولغتها «اليومية» ســوى الازدراء . فقط العواقب الاجتماعية **الاخيرة** ـ وهي هنا من جديد مشؤومة لتاريخ

المانيا والروح الالماني – هي ما يعيدنا الى تيار الرجعية الكبير المشترك . حين ، مثلا ، في بداية الحرب العالمية الاولى ، يقدم ي.م. بلنجه I.M. Plenge «افكار ١٩١٤» التي الّفها باعتبارها متفوقة و«المانية» ويعارض بها افكار ١٧٨٩ ، يمكن القول ان قسما كبيرا من خيرة مثقفي المانيا قد انتكس الى مستوى التاريخ الدعائي على طريقة ترايتشكه . كراسات بداية الحرب تعطي امثلة غليظة خشنة عن هذا الغياب للمبادىء ، عن هذا التدهور في المستوى الفكري والخلقي . كي لا نذكر سوى مثال واحد ، كاشف جدا ، لنتذكر التعارض الذي اقامه فرنر زومبارت Werner Sumbart بين «الابطال» الذين هم الالمان و«سمّانة» الديمقراطية الانكليزية .

ان انهيار نظام غليوم بعد الحرب العالمية الاولى الامبريالية وتاسيس جمهورية فايمار لم يكن لهما هما ايضا نتائج جذرية فيما يتصل بالتحول الديمقراطي لالمانيا وبتجذّر الاتجاهات الديمقراطية في جماهير واسعة ، خارج الطبقة البروليتارية الواعية . في المقام الاول ، كان مجيء الديمقراطية السياسية نتيجة عمل القوى الشعبية اقل مما كان نتاج انهيار عسكري . كانت اوساط برجوازية المانية واسعة مضطرة الى قبول الجمهورية والديمقراطية مع الهزيمة ، وأوساط اخرى كانت تامل من ذلك بمكاسب في السياسة الخارجية ، بشروط للسلام افضل ، بفضل الرئيس ويلسون . (هنا يظهر فرق عميق مع الجمهورية الديمقراطية الروسية لعام ١٩١٧ . في روسيا ، كانت جماهير برجوازية صغيرة وفلاحية واسعة من البداية ديمقراطية وجمهورية عن تصميم ، علما بانه في البرجوازية الكبيرة ظهرت حالة ذهنية تشبه الى حد كاف حالة البرجوازية الالمانية وانه من جهة اخرى خان قادة الديمقراطية البرجوازية الصغيرة والفلاحية هذه الديمقراطية في سلوكهم . الانشقاقات الحاصلة ، مثلا عند الاشتراكيين – الثوريين تبين وجود هذه التيارات الديمقراطية في الجماهير البرجوازية الصغيرة والفلاحية) . من جديد اظهر التاخر الالماني آثاره . ما ان انفجرت ثورة ١٩١٨ الديمقراطية البرجوازية حتى ظهرت البروليتاريا القوة الاجتماعية المقرِّرة . ولكن بحكم آثار الاصلاحية وآثار الضعف الايديولوجي والتنظيمي للجناح اليساري في حركة العمال ، لم تكن في مستوى المعضلات التي كان يطرحها تجدد لالمانيا . لذا فان الديمقراطية البرجوازية لم تكن جوهريا سوى اتحاد كل القوى البرجوازية ضد الخطر الداهم لثورة بروليتارية كما كان انجلز قد تنبأ من قبل . السابقة القريبة تماما ، الثورة الروسية ١٩١٧ ، اظهرت آثارها بقوة كبيرة ليس فقط على البرجوازية ذاتها ، بل على الجناح الاصلاحي في حركة العمال . فهو ليس فقط اعطى دعما غير مشروط لتحالف الديمقراطيين البرجوازيين ضد البروليتاريا ، بل كان نفس وبؤرة هذا الحلف .

لذا فقد كانت جمهورية فايمار جوهريا جمهورية بلا جمهوريين ، ديمقراطية بلا ديمقراطيين ، تماما كما كانت – في ظروف تاريخية مختلفة – الجمهورية الفرنسية بين ١٨٤٨ و١٨٥١ . بالتحالف مع الاصلاحيين ، لم تسع الاحزاب

البرجوازية اليسارية الى صنع ديمقراطية ثورية ، بل كانت ــ مع احتفاظها ـ بالجمهورية والديمقراطية كشعارات ــ جوهريا «احزاب نظام» . بالواقع جهدت لكي تمس أقل ما يمكن البنية الاجتماعية لالمانيا غليوم ، حيث تركت جسم الضباط الارستقراطي ، البروقراطية القديمة ، معظم الدول [الولايات] القديمة ، الملكيات الزراعية الكبيرة ، الخ ... . في هذه الشروط يجب ان لا نعتبر بمثابة معجزة كون جماهير شعبية بلا تربية ولا تقاليد ديمقراطية حية ، كما راينا ، قد خيّبت من قبل الديمقراطية بسرعة كبيرة وتحولت عنها بسرعة . هذه الحركة عجّلتها وشددها صلح فرساي الامبريالي ، المفروض على جمهورية فايمار ، أعمق اذلال عرفته المانيا منذ نابوليون . للجماهير الشعبية المحرومة من التربية الديمقراطية ظهر صلح فرساي محض اداة تنفيذ لهذا الامتهان القومي الذي هو في تضاد مع عصور العظمة والتوسع التي ترتبط بها ذكريات ملكية مناهضة للديمقراطيـة والبروسية ، فريدريك الثاني وبلوشر Blücher و مولتكه Moltke . هنـا موقع ان نلاحظ مرة اخرى ان تاريخ المانيا يتضاد مع تاريخ فرنسا او انكلترة حيث الحقب الثورية والديمقراطية ــ كرمويل ، ١٧٨٩ ــ كانت حقب انطلاق قومي اعلى . الظروف التي فيها ولدت جمهورية فايمار تثبت التصور القديم عن تطور مناهض للديمقراطية «الماني نوعي» ، مطابق وحده لـ «النفس الالمانية» وتعطي الخرافة التي تربط فكرة العظمة الالمانية بالعداء للديمقراطية مظهـر تسويغ . الفلاسفة والمؤرخون والصحافيون الرجعيون لم يقصّروا في استخدام هذه الحالة، التي لم يستطع الجناح اليساري من البرجوازية ومثقفوه ان يجابهوها بشـيء مجدٍ فعال .

راينا هكذا ، مع سير دوام جمهورية فايمار ، يتوطد في اوساط واسعة من الجماهير البرجوازية والبرجوازية الصغيرة الحكم المسبق القديم الذي كان يجعل الديمقراطية «سلعة مستوردة من الغرب» ، جسما غريبا ضارا يتوجب على الامة ان تصفيه اذا كانت تريد الشفاء . بحكم افتقادهم الى التقاليد ، ذهب كثير من الديمقراطيين المقتنعين بصدق الى جعل هذا الطابع الغربي المحض للديمقراطية ــ على حد الزعم ــ اساس وجوهر دعايتهم : وضعوا في الصدارة بلباقة لا تعادلها في القلة سوى المهارة مناهضتهم للجرمانية وحماسهم للغرب ، معطين بذلـك ــ بصورة لاإرادية تماما ــ اسلحة للرجعية . (يمكن ملاحظة هذا الاتجاه بشكـل خاص في دائرة «المنبر العالمي» «Weltbühne» القديم) . يجب ان نضيف الى ذلك الموقف العدمي النيهيلستـي الذي اتخذه العديـد من المثقفين البرجوازيين الراديكاليين امام الامتهان القومي (السلامية الكاملة) ، وهـذه العدَمية ، تحت اشكال اخرى ، نفذت ايضا في صف العناصر الراديكالية من حركة العمال . (هذا الاتجاه الاخير كان قويا جدا بين «الاشتراكيين المستقلين» . في بداية تاريخه ، لم يكن الحزب الشيوعي الالماني ، تحت تاثير اخطاء روزا لوكسمبورغ الايديولوجية ، خاليا من هذه العدمية القومية ، وهذه مرحلة لم يمكنه من تجاوزها الا مثـال

الحزب الشيوعي في الاتحاد السوفياتي وخصوصا النظرية الستالينية في المسألة القومية) .

بيد ان محاولات اعادة آل هوهنزولرن المكشوفة أخفقت ، مثلا بوتش كاب Kapp في سنة ١٩٢٠ . وحزب الاعادة ، حزب «القوميين ـ الالمان» ، لم يستطع ابدا ان يصير حزبا جماهيريا كبيرا ، علما بأن رجاله استطاعوا الاحتفاظ باغلب المناصب ـ المفاتيح التي كانوا يمسكون بها في الادارة والجيش بفضل اتجاه جمهورية فايمار المناهض للثورة والمناهض للبروليتاريا . فقط بعد ازمة ١٩٢٩ الكبرى ، التي شددت خيبات جماهير بالغة الاتساع ، توصلت الرجعية الى تامين قاعدة شعبية لها في شكل «الحزب القومي ـ الاشتراكي للشغيلة الالمان» ، اي الفاشية الهتلرية .

من المهم اذاً ان نخطّ في مستوى هذه الاعتبارات التمهيدية وصفا للعلائم الاجتماعية والمبادىء الايديولوجية التي جعلت ممكنة في المانيا انتصارا للفاشية سريعا بشكل مخجل ونجاحاته الاكثر دواما والاكثر مدعاة للخجل ايضا . ومن المهم كذلك ان نبين بايجاز كيف خرجت الفاشستية من التاريخ الالماني بموجب نوع من ضرورة ، ان نبيّن ايضا في ماذا كان لها صفات جديدة نوعية ، دون ان ننسى ان هذا الجديد لم يكن سوى تشديد في الكيف لاتجاهات موجودة سابقا .

لقد رأينا ان جمهورية فايمار ، بحكم شروط ولادتها ، والوسائل الاجتماعية لدفاعها (ضد اليسار !) ، وتوطدها ونموها ، كانت جمهورية بلا جمهوريين وديمقراطية بلا ديمقراطيين . حماس الجماهير الاول كان قصير الامد . تلاشى مع الامل في صلح «ويلسوني» ومع الآمال الاخرى التي ولدتها منظورات «التشريك» . بخاصة ، عند العمال اليساريين ، ذوي ذهنية ثورية ، لرسخ بسرعة كبيرة موقف عدائي لمنظومة فايمار ، زاده خطورة اغتيال اعظم أبطال الحركة العمالية الثورية الجديدة : كارل ليبكنشت و روزا لوكسمبورغ . من جهة اخرى ، كما رأينا ، ان انصار اعادة آل هوهنزولرن ، رجعيي السنوات الاولى ، الذين كان ضعفهم يحول بينهم وبين التصدي للاطاحة بالنظام على نحو راسخ ، لم يصيروا ذات يوم حركة جماهيرية . نظام آل هوهنسولرن لم يكن له ذات يوم قاعدة شعبية واسعة . وليس ذلك بتاتا نتاج مصادفة . فقد كان شكل الرجعية القديم ، على المكشوف ، نظام سلطة «صارمة» ، وطالما دام آل هوهنزولرن وطالما كانت ـ أو ظهرت ـ سلطتهم متينة ، امكن بسهولة ابقاء القسم الاكبر من السكان في ولاء متحمس . ولكن بعد انهيار ١٩١٨ ، حين اقيمت «سلطة» جديدة وقليلة الشعبية ، حين لم يعد بتصرف الرجعية الا وسائل ضربة مسلحة او ، في البداية ، المعارضة المعلنة ، ظهر ان الرجعية القديمة لا تستطيع ان تعتمد في الجماهير الا على قاعدة بالغة الضعف كما وكيفا .

ان ضعف خصومها ، في اليسار وفي اليمين ، اتاح البقاء لجمهورية فايمار . عاشت وجودا هشا ، لمنه تنازلات للرجعية لا تنقطع . طالما ظلت المانيا عاجزة عن رفض معاهدة فرساي بشكل صريح ، عرفت ايضا الضغوط الآتية من الخارج

التي كانت تثني مكائد السياسة الخارجية للامبرياليين الالمان . ولكن الاطاحة بالجمهورية كان يستلزم شروطا جديدة .

ظهر احد هذه الشروط حين حصل ، داخل الرجعية بالذات ، انزلاق لمركز الثقل من طبقة الى الطبقة الاخرى ، بواقع انه منذ هزيمة ١٩١٨ كان الراسماليون الاحتكاريون قد صاروا مرتبتها القائدة . تلك نهاية تطور بدا منذ زمن طويل ولكنها تحمل بذاتها عنصرا جديدا . من البداية ، في ١٨٤٨ ، حين كانوا يمثلون الراسمالية الاكثر تطورا في المانيا ذلك العصر ، لعب صناعيو رينانيا الكبار ، رغم انهم كانوا في غالبيتهم ليبراليين ، وبالتالي اعضاء في المعارضة ، لعبوا دورا كبيرا في سحق الثورة وفي توطيد نظام مناهض للديمقراطية . «محاولاتهم التوفيقية» اعطت القوى الملكية والمناهضة للديمقراطية مهلة ثمينة في الوقت الذي كانت فيه تصعد الموجة الثورية . بفضل لعب «معارضتـ»هم الدائمة الولاء والبالغة الشكلية ، ساهموا في البرلمان في تخريب نظام حركة الدفاع الديمقراطي ضد الرد الذي كانت تهيئه رجعية آل هوهنزولرن . في ظل بسمارك وظل غليوم الثاني ، نرى ينمو ، بنتيجة انطلاق سريع للراسمالية ، النفوذ الذي يمارسه كبار البرجوازيين على الخط السياسي للحكومة . ولكن هذا النفوذ يظل بالاحرى في الكواليس . رسميا تبقى القيادة السياسية – فيما عدا استثناءات ، مثلا درنبورغ Dernburg – في نفس الايدي ، المتمرسة منذ زمن بعيد في السلطة ، ومن هذه الناحية تمثل طريقة غليوم الثاني في الحكومة ، في العصر الامبريالي ، نسخة عن طريقة فريدريك غليوم الرابع . حتى بعد هزيمة ١٩١٨ ، نفوذ الاحتكارات الراسمالية الذي بات مقرّرا ظل في احيان كثيرة مقنعا . كانوا يفضلون ان يختاروا ، كمنفذين ، هندنبورغ وبرونغ وشلايشر واقرانهم ، وهم شخصيات تنال شرعيتها من مراجع اخرى . تحالف الراسمال الكبير مع كبار الملاك باق ، تماما مثل التحالف مع أعيان نبلاء البروقراطية المدنية والعسكرية ، ولكن الاحتكارات الراسمالية لها الان الدور القيادي في جميع المسائل ، ولم تعد تكتفي ، كما في الماضي ، بانتصار اهدافها في مجموعات مشكلات اقتصادية ذات اهمية حيوية بالنسبة لمصالحها .

بيد ان هذه الحركة تواصل سيرها في وسط اجتماعي تتزايد فيه حالة الجماهير الذهنية عداء للراسمالية . لقد تابعت طليعة الطبقة العاملة الالمانية بشغف حوادث ١٩١٧ في روسيا ووجدت فيها المنظور الضروري لتاريخ المانيا . الآمال التي اثارتها في ١٩١٨ وعود التشريك ، الخيبات التالية حين ظهر بعد سنوات قليلة ان كل هذا التيار كان يضيع في الرمال ، اللامبالاة المتزايدة لدى جماهير واسعة من الشغيلة ازاء جمهورية تقودها المونوبولات الراسمالية بصورة مكشوفة اكثر فاكثر ، الآثار المدمرة الناتجة عن البطالة الهائلة التي سببتها ازمة ١٩٢٩ ، كل شيء كان يشارك في تقوية مد مناهض للراسمالية يتخطى اتساعه كثيرا الطبقة العاملة وحدها . كان على المونوبولات الراسمالية الرجعية ان تحل معضلة جديدة :

ان تستخدم بالضبط هذا التيار المناهض للراسمالية في الجماهير لتقوية سيطرتها الخاصة ، ان تخلق بالاعتماد على هذه الحركة نظاما رجعيا من طراز جديد يؤمّن فيه للراسمالية المونوبولية ، الى الابد ، دور مقرّر بشكل مطلق في جميع الميادين السياسية والاجتماعية .

ليس هنا حديثنا ان نرسم ، ولو بصورة سريعة ، تاريخ المانيا السياسي اثناء هذه السنوات . ولكن كان علينا ان نرجع الى هذه العوامل السياسية والاجتماعية، حيث المذاهب الفلسفية ، حين سندرسها بالتفصيل ، ستجد مكانها الحقيقي ، مع القاعدة الاجتماعية الضرورية . اذاً كانت المعضلة آنذاك تحويل تيارات ، بـــل حركات مناهضة للراسمالية حاضرة في الجماهير الى هيمنة مطلقة ، بلا كلام ، للمونوبولات الراسمالية . معضلة ثانية ، وثيقة الارتباط بالاولى ، كانت جعــل استنكار الجماهير المفهوم والمسوّغ بذاته لصلح فرساي الامبريالي يتحول الــى شوفينية امبريالية عدوانية . من الواضح ان التصدي لمهمات كهذه ، ان «جمع» اتجاهات متناقضة بمثل هذا الوضوح ولو على صعيد الديماغوجيا ، انما يتطلب مذهبا لاعقلانيا بشكل جذري. يظهر ايضا بجلاء انّ اللاعقلانية التي كانوا يحتاجونها، والتي يرجع اعدادها بعيدا في الماضي ، والتي تكتمل في «مفهمة» العالم القومية ــ الاشتراكية» ، يجب ان تكون بالغة الاختلاف في الكيف عن تلك التي سرت قبل وبعد ١٨٤٨ . بطبيعة الحال ، البرجوازية الالمانية ظهرت بين الحربين العالميتين شديدة القابلية لتلقّي اللاعقلانية لانها كانت قد «تربّت» علــــى يد اللاعقلانيين القدامى ، «تربية» لم يكن دورها تافها . ولكن كي نفهم باي زخم استطاع اللون اللاعقلاني الجديد ، الفاشية ، الاستيلاء على الجماهير وكي نقبض على القواعــد الاجتماعية للظاهرة ، علينا ان نذكّر ببعض المعطيات الاجتماعية والايديولوجية .

اولى هذه الظاهرات ، وتلفت الانتباه ، هي تحوّل الطبقة العاملة . من المفزع، بالفعل ، ان نرى جماهير واسعة استولت عليها افكار مضادة للعقل . وان شطرا هاما من الطبقة العاملة قد انضم اليها ، وان حججا ظلت الى ذلك الحين بلا اثر على الطبقة العاملة باتت تجد فيها ارضا قابلة . فعلا ، بالنسبة للجماهــــير ، ان مسالة العقل واللاعقلي مطروحة في حدود استعجال ، كمسالة حياتية ، وليس كمسالة نظرية (هكذا هي بالنسبة للمثقفين) . التقدم الكبير الذي حققته حركة العمال ، منظور كفاحات منتصرة من اجل حياة افضل ، من اجل الاطاحة ــ في مستقبل قريب ــ بالنظام الراسمالي ، كانا قد ساقا الطبقة العاملة الى تصــــور حياتها الخاصة وتطورها التاريخي الذاتي كشيء عقلي ، كنتاج فعل قانون . كل يوم من النضال ، كل مقاومة ضد الرجعية ، مثلا في زمن النضال ضد القوانين الاستثنائية (١٨٧٨ ــ ١٨٩٠) ، كانا قد عززا هذه الطريقة في النظر وقادا الشغيلة الى احتقار الدعاية اللاعقلانية والدينية الفظة التي كانت تزاولها الرجعية .

ولكن انتصار الاصلاحية واشتراك الاصلاحيين في نظام فايمار غيّرا ذلك كله. ان فكرة العقالة ذاتها وجدت نفسها لها قيمة اخرى . برنشتاين ، اذ كان يحاول تقليص وتصفية اهمية النضال الثوري في سبيل المجتمع الاشتراكي ، في سبيل

«الحالة الاخيرة» ، ناعتا هذا النضال بالطوباوية ، كان قد عارض هذه التطلعات بـ «العقالة» المسطحة «الواقعية» المزعومة ، «عقالة» التسوية مع البرجوازية الليبرالية والتكيف مع المجتمع الراسمالي . الاشتراكية ـ الديمقراطية في السلطة ، ذلك هو ، في الاقوال والافعال ، عهد السياسة «الواقعية والعاقلة» .
في السنوات الاولى من الثورة ، كان ما يزال يختلط فيها وعود ديماغوجية عن تشريك قريب ، عن تحقيق للاشتراكية بطرق «معقولة» كانوا يضعونها بطيب خاطر في معارضة «روح المغامرة والجنون» للشيوعيين او ايضا «سياسة الاسوأ» التي يعتمدونها . «الاستقرار النسبي» جعل ان «المعقول» ـ حسب ـ برنشتاين حكم وساد في نظرية وممارسة الاصلاحية . خط هذه السياسة «العاقلة والواقعية» ابقاه الاصلاحيون بعزيمة حديدية حتى حين جاءت الازمة الاقتصادية الكبرى .
بالنسبة للجماهير كانت كلمة «عقل» تعني في الفعل العملي ان المناسب حين تخفض الاجور ليس الاضراب بل الخضوع ، او حين يخفض تعويض البطالة وحين يرفض لعدد متزايد من العاطلين عن العمل ، الامتناع عن التظاهر او الشروع في تحرك قوي ، او ايضا ان المناسب هو الهروب امام الاستفزازات الفاشستية الاكثر دموية ، الانسحاب بدون محاولة اظهار قوة الطبقة او حتى سيادتها على الشارع، باختصار يجب انتهاج تلك السياسة التي وصفها ديمتروف بكلمة صحيحة : «الهروب من الخطر بحيث لا نزعج الوحش» .

بالواقع ، «العقل» ـ حسب ـ الاصلاحيين ليس فقط اهلك طاقة مقاومة الطبقة العاملة في المعارك ضد الراسمالية الامبريالية ، ضد الفاشية التي كانت تستعد للاستيلاء على السلطة ، بل ضرب واهلك ايضا الاقتناع ، القديم ، بعقالة التطور التاريخي الذي يقود ، بكفاحات حسنة التوجيه ، الى تحسين الحياة اليومية للطبقة العاملة ويقود في نهاية الحساب الى تحررها الكامل . الدعاية التي كان الاصلاحيون يقومون بها ضد الاتحاد السوفياتي عززت ايضا هذه الحركة : ألم يكونوا يزعمون ان بطولة الطبقة العاملة الروسية لا جدوى فيها ، مضادة لغاياتها ولا نتائج لها ؟

كان لهذا التطور مفاعيل متنوعة داخل الطبقة العاملة . فقد تحولت طليعة هامة نسبيا عن الاصلاحية لتعود الى التقاليد القديمة للماركسية ولتنميها في شكلها الجديد ، الملائم للعصر الامبريالي ، وهو اللينينية . وظلت مرتبة واسعة مجمدة في مستوى السياسة «الواقعية والعاقلة» وصارت بالواقع عاجزة عن مكافحة الفاشية . وكان هناك ايضا جمهور كبير نسبيا من الشغيلة ، من الشباب بخاصة ، قادهم نفاد صبرهم المتولد من اليأس الناجم عن الازمة الى الشك في العقل وفي ايمانهم السابق بالعقالة الثورية للصيرورة التاريخية ، بالارتباط الصميمي والتصاحب الماهوي للثورة والعقل . هذه الشريحة من الشغيلة الذين كانوا تلقوا تربية الاصلاحيين النظرية والعملية وجدت نفسها هكذا جاهزة ، ازاء الازمة ، لاستقبال الاتجاهات الحديثة للاعقلانية، ازدراء العقل والعلم، وللاستسلام

للايمان بالمعجزات والاساطير .

هذا لا يعني البتة ان هؤلاء الشغيلة الشبان ، وقد خيّبوا بشكل مرير ، صاروا لذلك قراء معجبين لنيتشه وشبنغلر . ولكن بالنسبة للجماهير ، التعارض عقل ــ عاطفة كان يبدو متولدا من الحياة نفسها ، الامر الذي كان لا بد ان يجعلهم قابلي التأثر بكل مذهب مناهض للعقل .

المثقفون والبرجوازية الصغيرة عرفوا تحولا من نوع آخر ، ولكن نتيجته كانت ، ايضا ، جعلهم في متناول اللاعقلانية الفاشستية : اليأس وقد صار ظاهرة جماهيرية و ، على ارتباط وثيق بهذا اليأس ، سرعة التصديق ، انتظار معجزات منقذة . ان موجة اليأس التي غمرت المانيا كانت بالتأكيد وقبل اي شيء نتيجة الهزيمة وصلح فرساي وضياع كل منظور سياسي وقومي في اوساط كانت ، بوعي او بدونه ، قد آمنت بانتصار الامبريالية الالمانية . النجاح الهائل الذي أحرزه شبنغلر ، وهو أوسع بكثير من دائرة الذين يهتمون بالفلسفة ، كان اشارة كاشفة عن هذه الحالة الذهنية التي لم تفعل خيبات طور جمهورية فايمار (خيبات محسوسة في اليمين ، حيث كانوا يأملون في اعادة العهد السابق ، وأيضا في اوساط اليسار التي كانت تعوّل بالاحرى على تجديد ديمقراطي بل اشتراكي لالمانيا) سوى تعزيزها . بلغت شدتها الاقوى لحظة الازمة الاقتصادية الكبرى لعام ١٩٢٩ . فاسسها الموضوعية هي اذاً ذات طبيعة اقتصادية وسياسية واجتماعية . مع ذلك ، حين نلاحظ بأي زخم وأية سهولة تعممت هذه الحالة ، لا يسعنا الا ان نعترف بأن الافكار المبسوطة في الحقبة التي سبقت الحرب العالمية الاولى قد لعبت في هذه القضية دورا كبيرا . وهذا يصح في الوجهين السالب والموجب على حد سواء . الاثر السلبي هو مفعول التربية التي تلقاها الالمان في الافكار القديمة، افكار الخضوع للسلطة . هذه التربية كانت قد دمرت (وهذا بالغ الاهمية) كل حس بالاستقلال والتضامن الاجتماعي . الالماني المتوسط ، مهما بلغت قدرته ومهارته في اختصاصه ــ الذي يمكن ان يكون الفن او الفلسفة ــ ، كان قد روّض على ان ينتظر «من فوق» ، اي من «الرؤساء الموصوفين» في الجيش او السياسة او العلم ، القرارات الهامة ، حتى القرارات المتصلة بوجوده ذاته ، ولم يفكر قط في ان المواقف التي يقفها شخصيا في مناقشات سياسية او اقتصادية او سواها يمكن ان يكون لها اي تأثير . لذا فقد وجد نفسه بعد انهيار آل هوهنزولرن ونظامهم ضائعا مخلّعا ونقل رجاءه على «الرؤساء المختبرين القدامى» او على «جيل الرؤساء الجديد» . حين اصبح افلاس المنظومة الجديدة جليا ، سقط الالماني المتوسط في يأس جذري . ولكن هذا اليأس ، الذي كان يتواكب مع انتظار «زعيم جديد» ، لم يولّد قط ــ على الاقل عند العدد الاكبر ــ فكرة ان يحلل الموقف شخصيا وان يفعل هو بنفسه . المفعول السلبي هو مفعول الاتجاهات اللاأدرية والتشاؤمية في الفلسفة التي سهلت خداع الجماهير من قِبل الفلاسفة. سنحلل في مكان لاحق هذه الاتجاهات بالتفصيل . لنذكر فقط هذه السمة المشتركة : التشاؤم واليأس يؤلفان الموقف الطبيعي السوي للانسان امام المشكلات

الراهنة . هذا بالنسبة لـ «النخبة» . أما الشعب فيحق له ان يؤمن بالتقدم ، تفاؤله بلا قيمة ، «بلا اعتراف» ، «شارد» ، هكذا كان يعلن شوبنهاور منذ ايامه .

ذلك هو سير الفكر الالماني في الطور الامبريالي الذاهب من نيتشه الى شبنغلر وفيما بعد ، في عهد فايمار ، من شبنغلر الى الفاشية . نحن الذين نلحّ على الاعداد الايديولوجي المتمثل في الفلسفة الالمانية منذ شوبنهاور ونيتشه ، الا يمكن الاعتراض علينا والقول بأن تلك مذاهب باطنية ، لم تخرج قط من وسط ضيق ؟ والحال ، نعتقد انه يجب الاحتراس من تقدير يقلل الاثر الواسع جدا ، ولكن غير المباشر والحاصل تحت الارض ، الذي كان للايديولوجيات الرجعية حسب الموضة الجديدة ، كما حللنا هذه الايديولوجيات . هذا المفعول لا ينحصر في التأثير المباشر للكتب على الذين يقرؤونها ، علما بانه يجب ملاحظة ان مؤلفات شوبنهاور ونيتشه قد أصدرت بعشرات الالوف من النسخ . بالجامعات والمحاضرات والصحافة ، اصابت هذه الايديولوجيات اوسع الجماهير ، في شكل فظ بالتأكيد، ولكنه كان يبرز اكثر مما كان يُضعف محتواها الرجعي وتشاؤمها اللاعقلاني (فهي في الافكار الجوهرية تضع أقل ما يمكن من الفوارق الدقيقة) . الجماهير تركت نفسها تسمَّم تسمما عميقا بهذه الايديولوجيات دون ان تكون ادركت يوما اصلها . تحويل الغرائز البربري الذي يبسطه نيتشه ، فلسفته الحيوية ، «تشاؤمه البطولي» ، كانت نتاجات حتمية للطور الامبريالي ، وتسارع السيرورة التي أثارها كان ممكنا ان يفعل مفاعيله عند الوف الرجال الذين لم يعرفوا حتى اسمه .

الا ان هذا كله ما كان بوسعه الا ان يشدد قابلية التأثر بفلسفة لليأس . ان ما يميز الحالة الروحية الجديدة عن الاتجاهات المشابهة الاقدم منها هو مفعول الوضع الالماني بين الحربين العالميتين . الفرق الابرز بين ما قبل الحرب وما بعدها كان لا ريب الاهتزاز القوي ، ثم فيما بعد الضياع الكامل تقريبا لشعور «الطمانينة» ، الاجتماعية والفردية ، في الطبقات الوسطى وبالدرجة الاولى عند المثقفين . حين، قبل الحرب الاولى الامبريالية ، كان المرء متشائما ، حين كان لا يؤمن بمستقبل الحضارة ، كان هذا الامر يحتفظ بطابع نظراني تأملي مطمئن ، لا صلة له بعمل ممكن . بما ان كل واحد كان يحس وجوده المادي والاجتماعي كما ووجوده الفكري والشخصي مؤمنين تماما ، فان المواقف الفلسفية كان يمكن ان تظل محض نظرية وأن لا تؤثر بتاتا في سلوك او اخلاق الذين كانوا يعتنقونها . مع زوال «الامن» في عالم فيه الوجود المادي والمعنوي كان يبدو مهدداً يوميا ، اتخذ التشاؤم اللاعقلاني معنى اكثر عيانية . لا نعني انه من الان تترجمت الفلسفة مباشرة في أفعال ، ولكننا نقصد ، من جهة ، انها وجدت مصدرها الفردي في الخطر الذي كان يهدد وجود كل واحد (وليس بعد الان في تأمل حالة موضوعية للثقافة) ، ومن جهة اخرى ، انهم طرحوا الان على الفلسفة مطالب عملية ، حتى ولو في الشكل الذي قوامه أن تستنتج «أونتولوجياً» من بنية العالم استحالة العمل .

على أي حال ، انكشفت الاشكال القديمة للاعقلانية عن كونها عاجزة عـــن الاجابة على الاسئلة الجديدة . بهذا الصدد يجب ان نلاحظ ـ سنعود الى ذلـــك مرارا ـ ان الديماغوجيا الفاشستية ، حتى وان استعارت الكثير ، شكلا ومحتوى على حد سواء ، من الايديولوجيا الرجعية ـ طراز قديم ، كانت تجد نفسهـــا بالضرورة مساقة الى الاستنجاد بالطرق الجديدة للفلاسفة ، المولودة في الطور الامبريالي ، كي تنزع عن الطرق القديمة كـــل ما كان لها من «صميمـــي» او «سريري» او كل طابعها من «فكرية عالية» ، والباقي مكرس لإعماء الشعب بفظاظة وعزيمة . هتلر و روزنبرغ نقلا الى الشارع كل ما سبق ان قيل عن التشـــاؤم اللاعقلي ، من نيتشه ودِلتاي الى هايدغر و ياسبرس ، في كراسي الجامعـــات والمقاهي الادبية والصالونات . سيكون لنا فرصة ان نرى ان محتوى وطريقة هؤلاء الفلاسفة قد عاشا واستمرا ، من حيث الجوهر ، رغم ـ او ربما بفضل ـ الابتذال الديماغوجي الذي الحقته بهما «المفهمة القومية ـ الاشتراكية للعالم» . نقطة ضرب هذه «المفهمة» في سيكولوجيا الجماهير كانت بالضبط هي الياس الذي تحدثنـــا عنه : سرعة التصديق الناتجة عنه ، انتظار المعجزة الذي كانت تعيش عليـــه الجماهير ، ويعيش عليه ، بالمناسبة ، المثقفون الاكثر ثقافة . اما ان الياس كان عربة القومية ـ الاشتراكية في جماهير السكان الواسعة فهذا امر مبرهن : أليس فقط مع الازمة الاقتصادية الكبرى لعام ١٩٢٩ دخلت فعلا في الجماهير ، في تلـــك اللحظة التي فيها الياس ، الذي كان في البداية فلسفيا فقط ، اتخذ تدريجيـــا أشكالا اجتماعية اكثر عيانية الى ان لم يعد سوى انعكاس التهديد المعلق فوق وجود الفرد ؟ الاتجاه الى العياني ، الذي تحدثنا عنه ، شدد ايضا وضع هذا الياس الفلسفي في خدمة سياسة مغامرات يائسة .

هذه السياسة عرفت ان تستخدم غرائز الخضوع الذليل القديمة التي كانت جمهورية فايمار قد تركتها بلا مساس تقريبا . ولكن طريقة الخضوع كان يجب ان تعدَّل : كانت القضية ، ولاول مرة في تاريخ المانيا ، لا الرضوخ لسلطـــة تستمد شرعيتها من الولادة او من شكل لهذه السلطة معاد ، بل كسب الجماهير لانقلاب جذري ، لهذه «الثورة» التي كانت القومية ـ الاشتراكية ، خصوصا في بداياتها او في لحظات ازمتها ، تحب ان تنتسب اليها وتفتخر بها . هذا الطابع اللاشرعي و«الثوري» للسلطة الفاشية هو احد الاسباب التي اضطرتها الـــى الاستنجاد بنماذج فكر نيتشية اللون اكثر منها بالايديولوجيا الرجعية التقليدية. بالتاكيد استطاعت الديماغوجيا الفاشستية ان تتخذ وجوها متنوعة . في الوقت نفسه الذي ابرزت فيه طابعها «الثوري» ، حاولت الاستنجاد باحترام غريزي ما للشرعية . وهكذا فقد استخدمت هندنبورغ اثناء فترة الانتقال ، واخذت السلطة بدون ان تخرق اشكال الشرعية ، الخ ، الخ ...

ولكن الياس من حيث هو رابطة سيكو ـ سوسيولوجية ما كان ليكفي . توجهه نحو العياني ، الذي تحدثنا عنه ، يجعله بالضرورة مصحوبا بسرعة التصديـــق وبانتظار المعجزة . هذان العنصران ظهرا معا ، وليس مصادفة : كلما كان الياس

الشخصي أعمق ، كلما كان يترجم عن الخوف من خطر يهدد وجود كل واحد ، رايناه يولّد بشكل امن ـ عند الغالبية وفي الشروط الاجتماعية والذهنية لالمانيا آنذاك ـ سرعة التصديق وانتظار المعجزة . منذ شوبنهاور وخصوصا منذ نيتشه، قوّض التشاؤم اللاعقلاني الاقتناع بانه يوجد عالم خارجي موضوعي وبأن معرفة هذا العالم معرفة شريفة وبصيرة هي وحدها تسمح بالخروج من الطريق المسدود الذي فيه يولد ويكبر الياس . ان **معرفة** العالم تحولت الى **تأويل** للعالم ذي طبيعة متزايدة العسف . هذا الاتجاه الفلسفي شدد الموقف القائم على انتظار جميع القرارات من السلطة العليا ، اذ ليست المسالة بالنسبة للشريحة الاجتماعية التي نتكلم عنها هي ان تأخذ يوميا معرفة موضوعية لتسلسلات موضوعية ، بل أن تؤوّل قرارات ستبقى دوافعها مجهولة على الدوام . من الواضح ان امامنا هنا احد المنابع السيكو ـ سوسيولوجية لانتظار العجيبة : الموقف يمكن ان يكون ميئوسا منه ، «العبقري المبارك من الله» ، بسمارك او غليوم الثاني او هتلر ، «سيعرف جيدا» ايجاد حل بفضل «حدسه الخلاق» . من الواضح ايضا انه كلما كان «أمن» كل فرد موضع خطر ، كلما مباشرة كان وجوده مهدّدا ، صارت سهولة التصديق اكبر وانتظار العجيبة اشد . ثمة هنا ضعف قديم وتقليدي للطبقة الوسطى في المانيا، نجده في فلسفة نيتشه كما نجده في مواقف أقران بوفار وبيكوشه ✱ شاربي البيرة في حواضر الاقضية الالمانية سواء بسواء .

حين نسمع السؤال المتعجب كيف كان بوسع جماهير من الشعب الالماني كبيرة الى هذا الحد تبنّي الاسطورة الصبيانية التي كان هتلر وروزنبرغ ناشريها ، الا نستطيع ، بالمقابل ، ورجوعا ، ان نطرح اسئلة اخرى ؟ كيف مثلا استطاع رجال المانيا الاكثر ثقافة وعلما ان يؤمنوا بـ «الارادة» الاسطورية حسب شوبنهاور ، بنبوءات زاراتوسترا ، او بالاساطير التاريخية لكتاب **افول الغرب** ؟ ولا يأتين احد فيرد قائلا ان شوبنهاور ونيتشه كانا بمستوى فكري وفني اعلى بما لا يقاس من مستوى هتلر و روزنبرغ : أن يكون باستطاعة رجل على درجة من الثقافة ، ادبيا وفلسفيا ، تمكنه من ان يفهم على صعيد نظرية المعرفة كيف ان نيتشه اخذ وحوّل عناصر من شوبنهاور ، ومن ان يقدر تقدير العارفين ، من الوجهة الجمالية والسيكولوجية ، النقد النيتشيي للانحطاط ، ان يكون باستطاعة هذا الرجل ان يصدّق اسطورة زاراتوسترا او اسطورة السوبرمان او «الرجوع الابدي» ، أليست هذه ظاهرة أصعب بكثير على الفهم من مشهد هذا العامل الشاب القليل الثقافة ، الذي لا حزب له او تقريبا ، المرمي في الشارع منذ نهاية زمن تدربه ، والذي تقوده حالته الى الايمان بان هتلر سيحقق «الاشتراكية الالمانية» ؟

يمكن ان نقول في هذا الصدد ما كان ماركس يقوله عن نظريات الاقتصاد

[✱ رواية فرنسية لـ فلوبير ، قصة رجلين تافهين وفاشلين ...] .

السياسي «الكلبية» : ان النظريات لم تمض من الكتب في الواقع ، بل من الواقع في الكتب . ان يكون سائدا في لحظة ما وفي بعض المراتب الاجتماعية المحددة جو من النقد الصحي والمتبصر او جو من الوسواس والتصديق اللاعقلاني وانتظار العجائب ، ذلك ليس مسألة مستوى ثقافي بل مسألة وضع اجتماعي . بالطبع ان الايديولوجيات الموجودة من قبل تلعب هنا دورا لا يمكن اهماله حسبما تشدد او تضعف الاتجاه الى النقد او الى التصديق . ولكن يجب ان لا ننسى ان فعالية او عدم فعالية اتجاه فكري ما اصلها في الواقع . فهو ينتقل من الواقع الى الكتب وليس من الكتب الى الواقع .

ان التاريخ يعلّمنا ان عهود التصديق الكبير والتطيّر وانتظار المعجزات لا تتطابق بالضرورة مع انحدار للحضارة . على العكس تماما . هذه الاتجاهات تظاهرت منذ نهاية العصر القديم ، في المع لحظة للحضارة الاغريقية ــ الرومانية وحين بلغ العلم الاسكندراني توسعه الاكبر . في ذلك الزمن ، ليس فقط العبيد المحرومون من الثقافة والحرفيون الصغار الذين كانوا ناشري المسيحية استقبلوا بسهولة كبيرة الايمان بالعجيبة بل ايضا العلماء الاكثر ثقافة ، الفنانون الاشد موهبة ، مثل بلوتارك او ابوله Apuléo ، افلوطين او بورفيريوس ، تكشّفوا عن نفس التصديق الوسواسي ، مع محتويات اخرى بالطبع وإرهاف فكري اكبر بكثير . العصر الوسيط يقدم مثالا آخر ، اكثر دلالة ايضا . فالازدهار الاكبر للسحر لا يتطابق بتاتا مع الحقبة الاكثر ظلاما في ذلك العصر بل مع ازمة الانتقال الكبرى بين العصر الوسيط والازمنة الحديثة ، حقبة غاليليو وكيبلر Kepler . هنا ايضا يمكن ان نلاحظ ان بعضا من اعظم عقول الزمن لم يكونوا خالين من شتى اشكال الوسواس ، فرانسيس بيكن F. Bacon ، ياكوب بوهم J. Boehme ، باراسلس Paracelse ، بين آخرين .

هذه العهود من الهذيان الاجتماعي والتطيّر المدفوع الى اقصاه والايمان بالمعجزات لها سمة مشتركة : انها دائما فترات فيها ينحدر نظام اجتماعي قديم وثقافة عمرها قرون بينما يقترب عالم جديد من نهاية تكوّنه الجنيني . ان شعور اللاطمأنينة المعمّم الذي كان مهيمنا على الحياة الراسمالية في سنوات الازمة الالمانية الكبرى دُفع بعيدا الى درجة اكتسب معها كيفا جديدا ، شيئا ما فريدا . لقد باتت الجماهير اكثر تحسسا به مما كانت في اي وقت مضى ، واستثمرت الفاشية هذا التقبل بلا اي رادع .

سوف نبيّن ونحلل الاشكال الفكرية التي استطاع ان يتخذها هذا الاستغلال الديماغوجي لحالة يائسة . عند ذلك فقط ، بفضل دراسة تحليلية عيانية ، سيكون بامكاننا حقا ان نرى كيف ان الديماغوجيا والطغيان الفاشيين لم يمثلا سوى الانبساط الاعلى لسيرورة طويلة ، كان بامكان بداياتها ان تظهر «بريئة» (بالنسبة للطريقة الفلسفية او في اقصى احتمال بالنسبة لميتافيزيائها) ، سيرورة **تحطيم العقل** .

هذه السيرورة ، التي بداياتها تتطابق في الهوية مع قتال الاعادة الاقطاعية

والرومانطيقية الثورية ضد الثورة الفرنسية والتي تبلغ ذروتها ، كما رأينا ، في طور الرأسمالية الامبريالي ، ليست البتة محصورة في المانيا . لأصولها جذور اقتصادية ــ اجتماعية دولية كما لاشكالها الهتلرية والمعاصرة . اذاً الفلسفة اللاعقلانية هي فعلا ظاهرة دولية . مع ذلك فقد رأينا انها لم تصل في اي مكان الى القوة الشيطانية التي أبدتها في ظل هتلر وانها لم تحتل ابدا ، فيما عدا بعض الاستثناءات القليلة ، موقع السيادة ، ليس فقط القومية بل الدولية ، الذي كانت تحتله في المانيا منذ ما قبل الهتلرية . لهذا السبب كان علينا في هذا الفصل أن نكتشف وأن نحلل باختصار الاتجاهات الاجتماعية والتاريخية التي جعلت من المانيا البؤرة المركزية ، هذا الوطن المختار ، لاعداء العقل .

لهذا السبب ايضا ان دراسة الحركات الفلسفية التي ستتبع سوف تنحصر في المانيا ــ عدا بعض الاستثناءات مثل كيركغارد او غوبينو . في المانيا ظهرت هتلرية والى هنا في المانيا وحدها . أن نحصر في المانيا دراسة اللاعقلانية ليس بالتالي ذهابا ضد الاممية بل هو بالاحرى تعزيز لها . ثمة هنا تحذير للرجال المفكرين من جميع الشعوب . هكذا سيكون كل شخص على بينة من انه لا توجد فلسفة «بريئة» او محض اكاديمية : موضوعيا ، الخطر موجود دائما وفي كل مكان ، خطر ان نرى مُشعلا جديدا للحرائق يفرف في محاورات صالونات ، في اقوال «بريئة» لمقهى ادبي ، في دروس او محاضرات او محاولات ، غداء نكبة هتلرية اخرى . في نهاية هذا المؤلف ، سوف ندرس الشروط الجديدة للحالة والنتائج الايديولوجية المحتواة فيها . هذه الشروط تظهر فوارق اساسية بين التمهيد الايديولوجي للحرب العالمية الثانية الامبريالية وتمهيد الثالثة . يتبين ان اللاعقلانية بوصفها كذلك ، لاسباب سيكون لنا فرصة عرضها ، لم تعد تستطيع اليوم ان تلعب الدور المقرر الذي لعبته البارحة في تنظيم الفاجعة . ولكننا سوف نستطيع ان نبين ان هذه اللاعقلانية نفسها تقدم نوعا ما الخلفية الميتافيزيقية لدعاية الحرب الجديدة او على الاقل انها تلعب فيها دورا غير قليل . التحذير الذي كنا نتحدث عنه والذي يجب ان يحث على استخلاص دروس الماضي ، يجد نفسه ايضا ، بحكم عمل الشروط الراهنة ، لم يفقد شيئا من راهنيته ، خصوصا في لحظة فيها سلسلة كاملة من الموضوعات التي كانت مقرّرة في زمن اللاعقلانية الهتلرية «الكلاسيكي» (لاأدرية ، نسبوية ، عدمية ، ميل الى فبركة اساطير ، غياب الذهن النقدي ، سهولة التصديق ، انتظار المعجزات ، احكام مسبقة واحقاد عِرقية) ، لها من جديد في الدعاية الفلسفية لـ «الحرب الباردة» دور يعادل تماما وأحيانا يتجاوز الدور الذي كان لها بالامس القريب .

اليوم ايضا ، مسألة تحطيم العقل او انمائه تنلعب ، على صعيد النظريات الفلسفية ، بين الرجعية والتقدم ، علما بأن صراعات اليوم لها محتويات مباشرة اخرى وطرائق اخرى غير التي كانت لها في زمن الهتلرية . لذا فنحن نعتقد ان تاريخا للمعضلات الكبرى للاعقلانية يحتفظ اليوم ايضا بفائدة ليست تاريخية فقط .

من الدرس الذي اعطاه هتلر للعالم يجب على كل انسان اليوم وعلى جميع الشعوب ان يستخلصوا عبرة لخلاصهم . ان مسؤولية كل فرد تتضاعف على نحو خاص في حال الفلاسفة الذين يجب ان تكون مهمتهم السهر على درجة وجود ونمو العقل مقاسا بالقسط الفعلي الذي له في تطور المجتمع . (اذ نفعل ذلك يجب أن نحترس من المبالغة في تقدير اهمية العقل الفعلية في تطور المجتمع) . تلك مهمة وذلك واجب اهملهما الفلاسفة في المانيا وخارج المانيا . اجل ان الكلام الذي يقوله ميفيستو لـ فاوست اليائس :

لو انك فقط تحتقر العلم والعقل اللذين
هما اكبر قوة للبشر عندئذ أمتلكك تماما .

لم يتحقق بعد في كل مكان . ولكن ، اذا لم يحدث هنا اي تغير كبير ، فهذا لا يعني ، خارج هذا المكان ، ان بلدان الاقتصاد الامبريالي الاخرى او مسيرات الفكر البرجوازي الاخرى التي وضعت نفسها تحت اشارة اللاعقلانية هي ولو قليلا مكفولة ضد مجيء فاشستي آخر سيظهر بجانبه هتلر نفسه بمظهر عامل يتدرب . نعم ، حصرنا تحليلنا في تاريخ المانيا والفلسفة الالمانية ، كي نعطي مزيدا من القوة للتحذير : «تعلّموا عدالة القضاء !» «Discite moniti !» * .

[* قول مالور ، من الادب اللاتيني (فيرجيل) : تعلّموا العدالة بعد هذا التنبيه وتعلموا عدم احتقار الآلهة .]

الفصل الثاني

تأسيس العقلانية بين ثورتين
(١٧٨٩ — ١٨٤٨)

I

ملاحظات تمهيدية لتاريخ اللاعقلانية الحديثة

كما هو طبيعي ، ان لاعقلانية زمننا تسعى بنشاط الى البحث عن اسلاف . بما أنها تريد ان تعيد تاريخ الفلسفة الى صراع «ازلي» بين العقلانية واللاعقلانية ، فهي تجد نفسها مضطرة الى اكتشاف لاعقلانية في الشرق ، في العصر القديم اليوناني ، في العصور الوسطى ، الخ . من النافل ان نعدد كل الاشكال ـ الغريبة المضحكة احيانا ـ التي اتخذها هذا التقنيع العسفي لتاريخ الفلسفة . سوف نرى ، حين سنتناول النيوهيغلية ، هيغل نفسه معروضا كأنه اكبر اللاعقلانيين. ينجم عن هذا كله خليط انتقائي بلا مبادىء ، ابراز اسماء شهيرة واخرى اقل شهرة بكثير ، يُصنع بعسف تام وبدون ان يستند الاختيار الى اي محك . يمكن ان نقول في هذا المضمار ان الفاشستيين وحدهم او الذين سبقوا الفاشية

مباشرة كان عندهم محك ، هو الراديكالية في الرجعية . هكذا فان بوملـــر Bauemler يستبعد من هذا الرواق الذي يعرض الاسلاف العظام الرومانطيقية الاولى ، رومانطيقية يينا Iéna و روزنبرغ لا يعترف كـ «كلاسيكيين» او أعلام للاعقلانية الفاشية الا بشوبنهاور وريشار فاغنر ولاغارد ونيتشه .

لنلاحظ مرورا ان كلمة «لاعقلانية» كتسمية لاتجاه فلسفي ، لمدرسة ، الخ ، ذات استعمال حديث نسبيا . على حد علمي ، تظهر الكلمة للمرة الاولى فـــي **في وجيز تاريخ الفلسفة** لـ فندلبانـــد Windelband ، شيلنغ وشوبنهاور يظهران منذ ذلك الحين موضوع فقرة واحدة بعنوان «ميتافيزياء اللاعقلانية». هذه المفردات تصبح غالبة عند لاسك Lask . رغم ان هذا الاستخدام الموسّع لكلمة «لاعقلانية» يصطدم من النظرة الاولـــى باعتراضات نقدية (١) ، لم تلبث الكلمة ان خدمت بين الحربين العالميتين بوصفها قاسما مشتركا عاما لهذا التيار الفلسفي الذي نعنى هنا بتاريخه .

فيخته كونو فيشر Kuno Fischer .

حتى في الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ، هيغل مثلا لا يستخدم كلمة «لاعقلي» الا بالمعنى الرياضي ، وحين ياتي الى الحديث عن الاتجاهات الفلسفية التي نفهمها تحت اسم اللاعقلانية فهو يتكلم عن «العلم المباشر» savoir immédiat . شيلنغ نفسه لا يستخدم التعبير الا بمعنى تحقيري ، كمرادف لـ «غير مطلق»، (٢) . فقط عند فيخته الاخير نجد في شكل بلدرة استخدام الكلمة الراهن . في الوقت الذي كان فيه يحاول ان يجابه ــ عبثا ــ مثالية هيغل وشيلنغ الموضوعية التي كانت آنذاك ملء تفتحها ، كتب يقول في **مذهب العلـــم** (١٨٠٤) : «الإسقاط [القذف] المطلق لموضوع من الموضوعات ، في الوقت الذي فيه لا نستطيع ان نقدم محضرا عن ولادته وفيه بالتالي يمتد بين الإسقاط والموضوع [بين القذف والمقذوف] الظلام والفراغ ، هذا الاسقاط اسميته ، بطريقة سكولاستية نوعا ما ، ولكنها على مـــا اعتقد ناطقة بما فيه الكفاية ، projectio per hiatum irrationalem ، إسقاطـــا بانقطاع لاعقلي [أي بقفزة في اللامعقول]» . هذا التطور لفيخته نحو اللاعقلانية ، كما بوجه عام كل نظرية المعرفة لحقبته الاخيرة ، بقيا بلا تأثير . بوجه التقريب عند لاسك فقط نجد طابع فيخته العجوز ، دون ان نحسب بعض الفاشست الذيـــن حاولوا هنا وهناك ادخاله في معرضهم للاسلاف . لهذا السبب ، فيما يتصـــل بالمفردات ، سنكتفي بالتذكير بهذه الوقائع الرئيسية القليلة . في ما سيتبع لن نعالج سوى ممثلي اللاعقلانية الذين مارسوا نفوذا واقعيا .

بالطبع ، ان كون مصطلح «لاعقلانية» حديثا نسبيا لا يعني البتة ان مسالـــة

---

١ ــ انظر على نحو خاص بهذا الصدد : **فلسفة سالومون ميمون** ، تاليـــف ف. كونتس F. Kuntze ، هايدلبرغ ، ١٩١٢ ، ص ٥١٠ وبعدها .

٢ ــ شيلنغ ، **الاعمال الكاملة** ، شتوتغارت ، ١٨٥٦ ، الباب ١ ، ج٦ ، ص ٢٢ .

اللاعقلانية لم تظهر من قبل في الفلسفة الكلاسيكية الالمانية بوصفها احـــدى معضلاتها الاكثر اهمية . بالعكس تماما . سنرى ، تحديدا وكبداية ، أن الصياغات الحاسمة لهذه المعضلة تعود الى الحقبة التي تفصل الثورة الفرنسية عن الأعراض الايديولوجية الممهدة لثورة ١٨٤٨ .

كذلك ان كون هيغل نفسه لم يستخدم الكلمة لا يعني انه لم يواجه معضلة العلاقات بين الجدل واللاعقلانية . لقد واجهها تماما وبوضوح ، وليس فقط في مجادلته ضد «العلم المباشر» لـ هاينريش ياكوبي H. Jacobi . صدفة ربما ، ولكنها صدفة عالية الدلالة : في الهندسة والرياضة صادف المسألة بادىء بدء ، وشرع يناقشها في العمق . القضية ، بالنسبة له ، في هذا الميدان ، هي تعريف الحدود ـ التخوم التي فيها تفعل تعيينات الفهم Entendement (Verstand) ، تحرير او بلورة تناقضاتها الداخلية، مد ورفع الحركة الجدلية التي تخرج منها وصولا الى **العقل** Raison (Vernunft) . هيغل يقول عن الهندسة : «ولكن يحـــدث انها [الهندسة] في طريقها تصطدم ، وهذا امر بالغ الشأن ، بـ **غير قابلات القياس** ، بـ **لامعقولات** ، الامر الذي يدفعها ، اذا ارادت التقدم في الوضوح والدقة ، الى ما بعد مبدأ الفهم . ها هنا نرى ، كما كثيرا ما يحدث في قاموس المصطلحات ، تحولا او انقلابا يجعل ان ما يدعى **معقولا** انما يتفق فقط مع **الفهم** البسيط العادي ، في حين ان ما هو **لامعقول** يدخل الى **عقل اعلى** (Vernunft) » (٣) .

رغم ان نقطة انطلاق هذه الاعتبارات باللغة الخصوصية ، رغم انه ما زال بعيدا عن فكر هيغل ان يعطي هذه الحدود ـ المفردات تعميما فلسفيا ، فان هيغل يصيب هنا المسألة المركزية التي سوف تحدد تطور اللاعقلانية ، الا وهي مسألة **نقطـــة تعلقها** . فنقاط تعلق اللاعقلانية هي ، سنرى ذلك فيما بعد ، المشكلات الناجمة عن تخوم تناقضات الفهم ، العقل محض المحاكِم ـ المخاطب discursive ان السقوط على تخوم كهذه يمكن ان يكون بالنسبة للفكر الانساني ـ شريطة ان يرى فيها ولو قليلا مشكلة للحل ، وكما يقول هيغل بشكل جيد جدا ، «بدايـــة وطريق العقالة العليا» (Vernunft) ، ـ مناسبة ونقطة انطلاق تحسين لطرائق الفكر ، مدخلا لاسلوب معرفة اعلى ، عتبة الجدل . اللاعقلانية بالعكس ـ ونلخص بكلمة واقعة سيكون علينا فيما بعد أن نحللها بالتفصيل ـ تقف بالضبط في هذا المكان ، تؤقنم المشكلة ، جاعلة اياها مطلقا ، تجمد تخوم الفهم المحاكم المتحركـــة بتحويلها الى تخوم المعرفة العقلية بوجه عام ، تصوف مشكلة جُعلت لا حل لها بشكل مصطنع معطية اياها جوابا «في ما وراء العقل» . مماثلة الفهم والمعرفة ، ادخال «ما فوق عقلي» (الحدس مثلا) حيث أضحى ليس فقط ممكنا بل ضروريا الدفع حتى المعرفة العقلية ـ تلك هي المسيرات المميزة للاعقلانية الفلسفية .

---

٣ ـ هيغل ، الموسوعة ، الفقرة ٢٣١ .

ما يحرره هيغل هنا من مثال دالّ ، هو احدى المسائل المركزية للطريقة الجدلية . انه يعرّف «مملكة القوانين» بأنها «الانعكاس **الساكن** للعالم الموجود او الظاهراتي» . لذا ف «الظاهرة هي ، نسبة الى القانون ، الجملة totalité ، اذ انها تحوي القانون ، واكثر : لحظة الشكل الذي هو نفسه يتحرك» (٤) . هيغل حرر هنا العوامل المنطقية الأعم التي تؤلف عصب الطريقة الجدلية الاكثر تقدمية ، طابع المعرفة الجدلية **الاقترابي** ، غير المحدود . ولينين ، الذي يشدد على هذا الوجه الحاسم للجدل ، في شكله المادي ، المحرّر من غلافه المثالي ، يلح بقوة على صواب هذه الفكرة الهيغلية : «ذلك تعريف («ستاتيكي ، سكوني») بالغ المادية وبالغ الصواب . القانون يأخذ ما هو في راحة ، في سكون ، ــ ولذا فالقانون ، كل قانون ، ضيق ، ناقص ، تقريبي» (٥) .

ليس مجالنا هنا ان نتابع اكثر الى الامام هيغل في انماءاته المتزايدة العيانية عن التفاعلات الجدلية بين القانون (الجوهر) والظاهرة (الظاهر) . سنكتفي بملاحظة ان هيغل ، في هذه التحليلات العيانية ، يتخطى المثالية الذاتية ، التي في نظرها ليس للمقولات العامة (الجوهر ، الخ) ركيزة في الموضوعية ، في المادية ، ويؤسس موضوعية الكائن : «**الجوهر** ليس له بعد وجود . ولكنه **كائن** est ، وبمعنى اعمق من الكائن être » . «القانون هو اذاً الظاهرة **الجوهرية**» (٦) ــ وهي تعريفات شدد لينين ايضا ، في ملاحظاته الهامشية على **علم المنطق** لـ هيغل ، على اهميتها الاساسية .

هذا يتيح لنا أن نحصر بشكل اقرب العلاقات العامة ، الطرائقية ، للاعقلانية مع الجدل . بما ان الواقع الموضوعي هو بحكم المبدأ اغنى واكثر تنوعا واكثر تعقيدا مما يمكن ان تكون ابدا مفاهيمنا الاكثر انضاجا ، الافضل إحكاما ، فان صدامات من هذا النوع محتومة بين الفكر والكائن . لذا ، في عصور يسير فيها التطور الموضوعي للمجتمع واكتشاف ظاهرات طبيعية جديدة ، الذي يسهله هذا التطور ، بخطى عملاق ، تحضر للاعقلانية امكانيات كبيرة لتحويل هذا السير الى أمام ، بفعل تصويفه ، الى حركة تراجعية . ان حالة كهذه قد حضرت عند منعطف القرنين ١٨ و١٩ ، جزئيا من جراء انقلابات المجتمع ــ الثورة الصناعية في انكلترة والثورة الفرنسية ــ ، وجزئيا من جراء الازمات في علوم الطبيعة ، الازمات الناجمة عن تطورها وعن الاكتشافات (الكيمياء ، البيولوجيا ، الجيولوجيا ، علم المستحاثات) . ان جدل هيغل ، حين يحاول السيطرة على هذه المسائل في منظور تاريخي ، هو ذروة الفلسفة البرجوازية . انه يمثل اقوى مشروع حاولته للتغلب على هذه المعضلات الجديدة : محاولة صهر طريقة قادرة على ضمان الفكر الانساني كاقتراب

---

٤ ــ هيغل . **الاعمال الكاملة** ، برلين ١٨٣٢ ، ج٤ ، ص ١٤٥ .

٥ ــ لينين ، **الدفاتر الفلسفية** ، باريس ١٩٥٥ ، المنشورات الاجتماعية ، ص ١٢٦ .

٦ ــ هيغل ، **المرجع نفسه** ، ص ١٥٠ و١٤٥ .

لامحدود وانعكاس للواقع بالواقع نفسه . (بالطبع ، لا داع لنتذكر هنا بحدود الهيغلية ، بتصويفاتها المثالية ، بالتناقض الذي تحويه بين المنظومة والطريقة : النقد الذي اجراه بهذا الشأن اعلام الماركسية معروف بشكل كاف) .

اللاعقلانية تندرج في هذا القطع ــ الحتمي ، الذي لا يمّحي ، ولكن النسبي دوما ــ بين الانعكاس المفهومي والاصل الموضوعي . نقطة الاندراج او الانغلال هي التالية : المعضلات المطروحة مباشرة على الفكر ، ما دامت مهمات ، مسائل غير محلولة ، فهي تظهر في شكل يعطي انطباعا بأن الفكر مع جهازه من المفاهيم سيستسلم امام الواقع ، بان الواقع الذي يعارض الفكر سيمثل الان «ماوراء» للعقل (أي لعقالة جهاز المقولات الذي بلغته الى هنا الطريقة المفهومية) . هيغل ، كما رأينا ، حلل هذه الظاهرة ببالغ الصواب . جدله ، جدل الكائن والظاهر ، الوجود والقانون ، جدل مفاهيم الفهم ، التحديدات التفكيرية ، مضي الفهم في العقل ، هذه الجدلات تدل بشكل جلي على الدرب الذي يسمح بالتغلب حقا على هذه الصعوبات .

ماذا يكون والحالة هذه حين الفكر ــ لأسباب سيكون علينا ان نتناولها بالتفصيل ــ ينطح هذه الصعوبات فيتراجع عنها ؟ اذا قرر الفكر ان الحالة المعرّفة آنفا (والتي تتكرر بالضرورة عند كل خطوة يخطوها الفكر الى الامام) هي بحكم المبدأ مستعصية على الفك ، اذا أقنم عدم أهلية بعض المفاهيم لاحتضان ميدان ما من ميادين الواقع وحوّلها الى عدم اهلية الفكر ، المفهوم ، المعرفة العقلية بلا وصف اضافي ، للسيطرة على الواقع في جوهره ؟ واذا جعل البؤس فضيلة واظهر هذا العجز المزعوم عن القبض مفهوميا على العالم بوصفه «معرفة اعلى» ــ ايمانا او حدسا ، الخ ؟

من الواضح ان هذه المعضلة تعود الى البروز في كل درجات المعرفة ــ في كل مرة فيها التطور الاجتماعي ، ومعه اذاً العلم والفلسفة ، يُرغَمن على قفزة الى الامام كي يتغلبن على المسائل الواقعية المطروحة . هذا معناه ان الخيار بين العقل وضده ، بين ratio و irratio ، بين العقل واللاعقل ، ليس في يوم من الايام مسألة «ملازمة» ، «محايثة» ، موجودة حيث الفلسفة ، داخلية . ان ما يقرر اختيار مفكر بين القديم والجديد ، ليس في آخر تحليل الاعتبارات الفلسفية ، بل حالته وانتماؤه الطبقي . مرئية بعد مرور قرون ، الكيفية التي بها وقف مفكرون كبار امام معضلة كانت على وشك ان تحَلّ واداروا لها ظهرهم وهربوا في اتجاه معارض للحل الحقيقي تظهر شيئا يكاد لا يصدّق . فقط الطابع الطبقي لمواقفهم يستطيع ان ينير مثل هذه «الالغاز» .

لا يجب ان يعتقد احد انه لئن كانت لعبة العقلانية واللاعقلانية المتناوبة مشروطة اجتماعيا ، فان شروطها الاجتماعية تنحصر في اوامر او نواه اجتماعية كتلية ــ جماهيرية . هوبز Hobbes ، المادي الانكليزي الكبير في القرن السابع عشر ، يقول بشكل جيد جدا : «ليس من شك بالنسبة لي انه لو كان مضادا لحقوق ملكية

هؤلاء الرجال او اولئك ــ او بشكل ادق لمصالح المالكين ــ ان تكون زوايا المثلث الثلاث مساوية لزاويتين من المستطيل ، للاقت هذه النظرية ليس الشك او الجدال بل الخنق ، قدر الامكان ، بإحراق كل كتب الهندسة» (٧) . من الخطأ ان لا نقدّر حق قدره هذا العامل الا وهو خنق الحقائق الجديدة خنقا مباشرا . لنفكره ببدايات الفلسفة الحديثة ، بمصير جوردانو برونو G. Bruno ، فانيني Vanini ، غاليليو . بلا اي شك كان للخوف من القمع مفاعيل هائلة ، وهو يتجلى في ابهامات عديدة ، في تسويات شتى ، في «الديبلوماسية» الفلسفية لرجل مثل غاسندي ، بيل Bayle ، لايبنتس ، الخ . وهو يفسر مثلا الصمت الذي التزمه ليسنغ Lessing حتى وفاته عن قناعاته السبينوزية . الاهمية الفلسفية لهذه «الديبلوماسية» يجب هي ايضا ان لا تقدّر اقل من قدرها : أجل بالنسبة لـ غاسندي او بيل وصل اللاحقون بسهولة الى تكوين فكرة صحيحة عن موقفهما الواقعي ، ولكن مع لايبنتس كان الامر أصعب بكثير ، وصمت ليسنغ عن سبينوزيته افسح المجال لتشويه تصوره عن العالم تشويها كاملا .

يبقى مع ذلك ان ارتباط التشريط الاجتماعي الذي نتكلم عنه مع شخصية الفيلسوف والانتاج اكثر صميمية وعمقا . ليس فقط الضغط الخارجي للطبقات القائدة هو الذي أرغم الفلاسفة من ديكارت الى هيغل على العديد من الالتباسات الواعية ، من التمويهات لفكرهم الاخير ، خصوصا في المسائل المركزية للفلسفة. ما هو اكثر أهمية هو ان الشروط الاجتماعية تمارس سلطانها على المفكرين حتى في أعمق قناعاتهم ، حتى في طريقة تفكيرهم ، في كيفية طرحهم المسائل ، ودوما تقريبا خفية عنهم . هكذا ماركس يعترض على الهيغليين اليساريين الذين كانوا يعللون ملغزات هيغل بـ «تكييف» خارجي تماما مع السلطة القائمة ويريدون معارضة هيغل «ظاهري» كله مساومات بهيغل «باطني» له كل الجرآت : «بل هكذا لا يبقى مجال للحديث عن تنازلات اجراها هيغل للدين ، للدولة ، الخ ، اذ ان هذه الأكذوبة هي كذب تقدمه» (٨) .

ان الفلاسفة دوما مرتبطون ارتباطا وثيقا ــ عن وعي او بدونه ، اراديا او لا ــ بالمجتمع الذي فيه يعيشون ، مع طبقة ما داخل هذا المجتمع ، مع مطامحها التقدمية او التراجعية . ما ، بالتحديد ، في فلسفتهم ، هو حقا شخصي واصيل، قد غذّته هذه التربة (والمصائر التاريخية لهذه التربة) ، نال منها شكله ، اتجاهه. حتى حين ، للوهلة الاولى ، تكون بعض مواقف مفكر من المفكرين منعزلة في ذاتها لدرجة تبدو معها في تناقض مع انتمائه الطبقي ، فهي مع ذلك تغذي علاقة وثيقة مع هذه الطبقة ومع تقلبات الصراع الطبقي . ماركس يبيّن مثلا ان الرابطة التي

---

٧ ــ حسب تونيس Tœnnis ، هوبز ، الطبعة الثانية ، شتوتغارت ، ص ١٤٧ .

٨ ــ طبع ميغا ، القسم الاول ، ج٣ ، ص ١٦٤ .

تربط ريكاردو بالانتاج الراسمالي وبالدفع الذي يعطيه للقوى المنتجة تحدد موقفه من طبقات المجتمع المختلفة : «لئن كان تصور ريكاردو يوافق بوجه الاجمال مصلحة **البرجوازية الصناعية** ، فذلك فقط **لان** وبقدر ما ان هذه المصلحة تتطابق مع مصلحة الانتاج او مصلحة انتاجية الشغل الانساني . حيثما البرجوازية تدخل في تناقض معه ، يبدي ازاءها من **عدم الرحمة** ما يبديه في غير ذلك للبروليتاريا او للارستقراطية » (٩) .

كلما كان المفكر مفكرا حقا ، كلما كانت اهميته اكبر ، كان ابن زمنه ، بلده ، طبقته . اذ ان كل معضلة فلسفية خصبة ــ مهما كان كبيرا الميل الى طرحها sub specie aeternitatis تحت نوع الازلية ــ هي **عيانية** : اي انها معيّنة في محتواها وفي شكلها من قبل آلام ومطامح العصر في ميدان التنظيم الاجتماعي ، في ميدان العلم ، في ميدان الفن ، الخ ، وأنها تحتوي بنفسها ــ ايضا في اطار حركة العصر ــ على اتجاه عياني نحو المستقبل او نحو التراجع ، نحو الجديد او نحو القديم . الامر الذي يجعل ثانوية مسألة معرفة ما اذا وباي قدر الفيلسوف المعني يعي هذا الرابط .

هذه الملاحظة العامة تقود الى ملاحظة اخرى : كل عصر ، وداخل هذا العصر كل طبقة مشاركة في الصراع على الجبهة الفلسفية ، يطرحان المعضلة التي عرّفناها آنفا ــ المعضلة حاملة امكان خروج لاعقلانية (في بعض الظروف) ــ بطريقة مختلفة . يقينا ، ان التوتر الجدلي بين انضاج مفاهيم العقل والواقع التي تريد ان تعكسه هو واقعة اساسية في المعرفة ، ولكن شكل ظهوره في كل مرة وكيفية محاولة حله او الهروب منه يختلفان كيفا حسب الحالة التاريخية ودرجة حدة صراعات الطبقات .

هذه الفروق في كيفية طرح وحل المعضلات توافقها فروق بين الفلسفة والعلوم الخاصة . هذه الاخيرة كثيرا ما تكون قادرة على أن تحل مباشرة مشكلات محددة تضعها الحياة ، وأن تحلها بدون ان تهتم كثيرا بالمدى الميتافيزيقي لاكتشافاتها . لنفكره بتطور الرياضيات ، حيث وضعت وحلّت مشكلات جدلية هامة ، دون ان يكون اعظم المجددين قد وعوا انهم يفتحون اراضي جديدة للجدل، اكثر مما كان السيد جوردان يعي انه يصنع نثرا . الفلسفة بالعكس مضطرة ان تتناول جبهيا المسائل المبدئية ، المسائل المتصلة بمفهمة العالم الاجمالية : ذلك جوهرها الخاص ، أيا كانت الاجوبة التي تجدها .

ولكن هذا الفرق ذاته نسبي ، **تاريخيا** نسبي . اذ ، في ظروف تاريخية ــ اجتماعية محدّدة ، يمكن لصياغة حقيقة «محض علمية» بلا أي تعميم فلسفي ، بدون ان يُستمد منها على الفور نتائج فلسفية ، أن تندرج مباشرة في منتصف

---

٩ ــ ماركس : نظريات فضل ــ القيمة ، الطبعة الثالثة ، شتوتغارت ، ١٩١٩ ، ج٢ ، القسم الاول ، ص ٣١٠ .

الصراعات الطبقية تحت شكلها الفلسفي . هكذا كان في حينـــــه مع مذهب كوبرنيك ، في وقت لاحق مع الداروينية ، وهكذا اليوم مع امتدادها عنـــــد الميتشورينيين . وعلى العكس من ذلك ، وُجدت اتجاهات فلسفية ــ كانت حياتها طويلة نسبيا ــ كانت تضع بالمبدأ وتشيد كطريقة فكر رفض كل «ميتافيزياء» : تلك حال الوضعوية positivisme والنيوكنطية في النصف الثاني من القـــرن التاسع عشر . (بالطبع ، هذا الامتناع الارادي يتضمن هو ذاته موقفا ، انحيازا محددا في صراعات الطبقات على ارض الفلسفة) .

يظهر من الان ان هذا الشكل النوعي للهروب امام مشكلة فلسفية حاسمـــة تلزم التصور العام للكون ، الذي تعرّفنا فيه على الشكل الاساسي للاعقلانية ، يتظاهر بشكل مختلف حسب الدرجات المختلفة للتطور الاجتماعي ، و ، علـــى سبيل العاقبة ، الفلسفي ، مع وجهه النوعي الخـــاص . ينجم عن ذلـــك ان اللاعقلانية ، وان كان ممكنا اكتشاف تظاهراتها ــ او ظاهرات مشابهة ــ في حقب بالغة الاختلاف من ازمة تشكيلات اجتماعية بالغة التنوع ، لا يمكن ان يكون لها تاريخ متلاحم واحد الامتداد ، بالمعنى الذي نستطيع فيه ان نتكلم عن تاريـــخ للمادية او عن تاريخ للفكر الجدلي . بطبيعة الحال ، ان «استقلال» المادية والجدل هو ايضا نسبي جدا ، فالحقيقة التي لا جدال فيها ان كل تاريخ الفلسفة ، اذا عولج علميا ، لا يمكن ان يُفهم وان يمثّل عقليا الا بوصفه جزءا من تاريخ المجتمع، على قاعدة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للبشرية . ان صيغة ماركس فـــي **الايديولوجيا الالمانية** «يجب ان لا ننسى ان الحقوق ليس لها اكثر مما للدين تاريخ خاص بها» (١٠) تصلح ايضا ، بالتاكيد ، لتاريخ الفلسفة .

ولكن في حالة اللاعقلانية ، القضية غير ذلك واكثر من ذلك . فهي محـــض شكل للردة réaction ــ بمعنيي الكلمة ، فعل ثان والى الوراء ــ ضد تطـــور الفكر الانساني في اتجاه الجدل . ان تاريخ اللاعقلانية هو اذاً تابع لتطور العلم والفلسفة العقلية اذ انها رد فعل على المسائل الجديدة التي يطرحها هذا التطور، رد يشيد ما ليس سوى معضلة جوابا ، ويشيد طابع استحالة حل المعضلة بحكم المبدأ (على حد زعمها) شكلا «اعلى» للمعرفة الفلسفية . هذا الاسلوب في تنميط وتحويل ما يعلَن انه غير قابل لان يُحَلّ الى جواب وضعي ايجابي ، ادعـــاء التعرّف في المهرب ، في الهرب امام الجواب عن المسالة المطروحة ، على قبض اكثر «حقيقة» على الواقع ، هو السمة البارزة للاعقلانية . اللاأدرية هي ايضـــا تتراجع امام الجواب الذي يجب اعطاؤه عن مسائل من هذا النوع ، ولكنها تكتفي بالقول انها غير قابلة لحل ، ترفض ان تحلها باسم فلسفة «صحيحة» ، «علمية»، على حد زعمها . (اننا هنا نبرز وحسب نموذجين في الحالة الخالصة ، ولكن في

---

١٠ ــ الايديولوجيا الالمانية ، الجزء الاول ، باريس ، المنشورات الاجتماعية ، ١٩٥٣ ، ص٥٨ .

الواقع ، خصوصا في فلسفة العصر الامبريالي ، وجدت كل الانتقالات الممكنة والممكن تخيلها بين اللاادرية واللاعقلانية ، حالات مضي متواترة للاولى في الثانية. عدا عن ان جميع اللاعقلانيين الحديثين تقريبا ، لاسباب سنجدها مرارا في العرض اللاحق ، يعتمدون في كثير او قليل على النظرية اللاادرية للمعرفة) .

اذاً ، كل ازمة هامة من ازمات الفكر الفلسفي ، بوصفه صراعا (ذا طبيعة اجتماعية في نهاية المطاف) بين ما يولد وما يموت ، تثير من جانب الرجعية اتجاهات يمكن تلخيصها بمصطلح «اللاعقلانية» الحديث . ولكن من المشكوك فيه ان يكون تعميم لهذه الكلمة ذا فائدة وقيمة علميتين . من جهة ، نكون بهذا التعميم قد اعطينا الانطباع الخاطىء ــ وهذا بالضبط ما تريده اللاعقلانية ــ عن وجود خط لاعقلاني متصل في تاريخ الفلسفة . من جهة اخرى ، اللاعقلانية الحديثة لها شروط ولادة ووجود نوعية ، مرتبطة بنمط الانتاج الراسمالي ، لدرجة ان كلمة عامة واسعة من هذا النوع تمحو بسهولة الفوارق وتنتهي بشكل متجاوز الى تحديث اتجاهات فلسفية قديمة ليس لها كثير من النقاط المشتركة مع اتجاهات القرن التاسع عشر . هذا تشوّه واسع الانتشار بين مؤرخي الفلسفة لبرجوازية الانحطاط : لنذكر افلاطون «الكنطي» لـ ناتـوروب Natorp ، بروتاغوراس «الماخي» لـ بتزولد Petzold ... ان شتى تيارات اللاعقلانية الحديثة قد «ساوت» على هذا النحو كل تاريخ الفلسفة ، من هيراكليت وأرسطو الى ديكارت وفيكو وهيغل ، موحدين في ظلام الحيوية او الوجودية المغلق .

اذاً ما قوام النوعية الخاصة باللاعقلانية الحديثة ؟ قبل كل شيء كونها ظهرت بادىء بدء ، على قاعدة الانتاج الراسمالي وصراعاته المعلنة ، النوعية الخاصة ، في اطار الصراعات التقدمية التي خاضتها البرجوازية في سبيل انتزاع السلطة من الاقطاعية والحكم المطلق ، لتعود الى الظهور لاحقا في اطار الصراعات الرجعية والتاخيرية التي خاضتها هذه البرجوازية نفسها ضد البروليتاريا . سنرى تفصيليا ، في سير هذا الكتاب ، اية انعطافات حاسمة ولّدها في تطور اللاعقلانية الفرق بين هاتين المرحلتين ، محددا تقريبا المعضلات والاجوبة ، المحتوى والشكل معا ، اية تغيرات الحقها هذا الفرق بصورة اللاعقلانية .

ولكن اذا حاولنا ان نلخص اهمية الانتاج الراسمالي الاساسية بالنسبة للمشكلة الفلسفية التي تشغلنا ، وجب علينا ان ندخل على الفور تمييزا هاما بين الراسمالية وانماط الانتاج ما قبل الراسمالية مرده تطور قوى الانتاج . في مجتمعات الرق ، التناقض بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج يعطي ازمة المنظومة شكلا موسوما بوضوح : قوى الانتاج تتراجع ، تتقلص اكثر فاكثر ، جاعلة على المدى الطويل مستحيلا بقاء منظومة الرق كقاعدة اقتصادية واجتماعية للمجتمع . في الاقطاعية ، التناقض عينه يعبّر عن نفسه في شكل مختلف جدا : في حضن المجتمع الاقطاعي ، الطبقة البرجوازية ، التي هي بالاصل محض عنصر من هذا المجتمع ، تنمي قواها المنتجة المتفوقة على الدوام والتي ينتهي توسعها المتعاظم

الى تفجير الاقطاعية . (ينقصنا هنا المكان لدراسة الوجوه المختلفة التي ارتدتها هذه السيرورة في انكلترة وفرنسا والمانيا ، حيث الفروق في الطابع النوعي لصراع الطبقات قررت على وجه التحديد خصائص فلسفة كل من هذه البلدان) .
ولكن منذ نهوض الانتاج الرأسمالي ، يظهر تطور قوى الانتاج فرقا كيفيا بالنسبة الى كل المجتمعات السابقة . ولو لم يكن ذلك ، اولا بأول ، الا من حيث ايقاعه ، الناجم عن تفاعل أوثق مما كان في اي وقت سابق بين خطوات تقدم العلوم وخطوات تقدم قوى الانتاج (الى هذا الترابط يجب ان نرد نهوض علوم الطبيعة الخارق منذ عصر النهضة) . هذا يفسر كون توجه البرجوازية نحو الرجعية على الصعيد الاجتماعي والسياسي و(هذا ما يهمنا بالدرجة الاولى) الايديولوجي يبدأ في لحظة ما تزال فيها قوى الانتاج تصعد بقوة . اجل في الرأسمالية ايضا يحدث ان تلجم علاقات الانتاج نهوض القوى المنتجة : لينين اقام البرهان على ذلك فيما يخص الحقبة الامبريالية ، والظاهرة تظهر اصلا في كل ازمة اقتصادية للمرحلة ما قبل الاحتكارية . ولكن هذه الواقعة ليس لها بالنسبة للراسمالية سوى معنى تأخر لقوى الانتاج نسبة الى المستوى **الذي كان يمكن** ان تبلغه ، نظرا لتحسن التنظيم الاقتصادي والتقنية ، ولحضور قوى انتاج غير مستخدَمة . (ولنفكره بالاستخدام الصناعي للطاقة النووية في النظام الراسمالي) . من جهة اخرى ، ان كون التفاعل بين نمو قوى الانتاج وتطور علوم الطبيعة يَحمّل ، في الراسمالية ، الى درجة اعلى كيفا ، معناه ان البرجوازية مُجبَرة ، تحت طائلة الموت ، حتى في حقبتها الهابطة، على تطوير علوم الطبيعة الى حد ما (تقنية الحروب الحديثة ، ونكتفي بها كحديث ، تفرض عليها ذلك بشكل قاطع) .

كل هذا التطور الاقتصادي ادى الى تغير في طابع الصراعات الطبقية . بعكس النظرات المعتادة لكتاب التاريخ ، الح ستالين بحق وبقوة على الدور الحاسم لانتفاضات الأرقاء والاقنان في سيرورة انحلال الاقتصادَين القديم والوسطوي . ولكن ذلك لا يقلل الفرق في الطبيعة بين البروليتاريا والطبقات المستغَلة الاقدم. واقعة واحدة علينا ان نشدد عليها لانها ستلعب دورا كبيرا في انماءاتنا اللاحقة : البروليتاريا هي اول طبقة مضطهَدة في التاريخ قادرة على معارضة ايديولوجيا مستغليها بإيديولوجيا متفوقة ، خاصة بها وصهرتها لنفسها بنفسها . سوف نرى ان ذلك حدد كل تطور الفلسفة البرجوازية ، وبشكل خاص ان الانعطاف الذي حصل في اللاعقلانية الحديثة مرده واقع ان المسألة ، ابتداء من لحظة ما ، لم تعد صراعات ضد البرجوازية التقدمية وجهودها لتصفية بقايا الاقطاعية ، بل كانت منذ تلك اللحظة الباكرة صراعا دفاعيا للبرجوازية الرجعية ضد البروليتاريا ، فيه تحتل اللاعقلانية اقصى يمين الجبهة الايديولوجية وتأخذ قيادة العمليات .

القانون الاصيل لتطور قوى الانتاج ، التي مع سير ارتفاع مستواها يتوثق ارتباطها بتطور العلم ، يولّد علاقات جديدة بين الطبقة القائدة والعلم ، علوم الطبيعة بشكل خاص . في المجتمعات الطبقية السابقة ، كان التناقض بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج الاجتماعية يعني بالضرورة ، ايضا نهاية نهوض العلوم ،

لاسيما علوم الطبيعة ، بينما في الراسمالية تستمر هذه الاخيرة في نموها ، رغم قيود عديدة ، حتى في مرحلة الانحدار . بالطبع ، هذه العوائق ـ التي ذكرناها قبل قليل على الصعيد الاقتصادي ـ تلعب هنا سلفا دورا كبيرا . لنفكره بالتراكب بين الحروب الامبريالية وعلوم الطبيعة حيث هذا الاتجاه يظهر بوضوح اكبر ايضا : من جهة ، الحروب الامبريالية تثير قفزة الى الامام في بعض فروع التقنية ، ولكنها من جهة اخرى تقوي كثيرا الازمة العامة للفيزياء الحديثة ، تدفعها اكثر فاكثر كعلم نظري في طريق مسدود . بينما في طور الراسمالية الصاعد ، تقدم العلم يستتبع تقدم الفلسفة ، والعلم والفلسفة يتبادلان الفوائد على الدوام ، في مرحلة الانحدار يتبادلان الازعاج . الامر الذي يعطي فلسفة برجوازية الانحطاط اصالة خاصة ، طابعها ليس فقط غير العلمي بل المناهض للعلم ، الذي ، في بعض لحظات ازمة عنيفة ، يتحول عدوانيا ضد العقل . هذا يخلق جوا فكريا جديدا تماما ، اذ ، من جهة اخرى ، ان علوم الطبيعة ، رغم العوائق والقيود التي تكلمنا عنها ، تواصل مع التقنية سيرها الى الامام في الاستيلاء على الطبيعة . (ففي الراسمالية الآفلة ، ركود وتقهقر قوى الانتاج لا يتخذان ابدا شكل رجوع قسري الى طرق في الانتاج أسبق وادنى) . الحالة الجديدة التي تنبع من ذلك بالنسبة الفلسفة البرجوازية في الساعة الراهنة ، وهي الحالة التي تحدد السمات النوعية الخاصة باللاعقلانية الحديثة ، ترى نفسها مضاعفة بتحول خطوات تقدم علوم الطبيعة والتاريخ المتنامية على الدوام الى واقع جديد في الكيف . من هنا العواقب الايديولوجية الحتمية لهذا النمو ـ وانعكاسه الخاص على المسألة الدينية.

هنا ايضا الراسمالية تحتل في التاريخ موقعا منفردا . الى هنا ، الازمات ، التي كانت قد وسمت الانتقال من تشكيل اجتماعي الى آخر ، كانت قد رافقتها دائما ازمات دينية . بيد انه ـ وهذا يصح ايضا على ولادة الراسمالية ـ في كل هذه المناسبات حل دين محل آخر . ان يكون ممكنا ان يظهر تكوّن الراسمالية بوصفه ازمة داخل المسيحية لا يغير من الامر شيئا . ليس فقط الاصلاح يؤسس دينا جديدا (مسيحيا ، هذا صحيح) بل الاصلاح ـ المضاد * ايضا يمثل فيما يخص الكاثوليكية تغيرا في الكيف نسبة الى العصر الوسيط .

لكن ، رغم ان تعصب وعدوانية كنائس مختلفة لم يكونا في يوم سابق بمثل هذه القوة ، حينئذ ومنذئذ يبدأ انتقال الدين ، على الجبهة الفلسفية ، الى مواقع الدفاع . العلوم الجديدة ، التي نمت في زمن النهضة ، وبخاصة علوم الطبيعة، تتميز عن العلوم التي يقع نهوضها في حقب سابقة: ليس فقط اسسها الميتافيزيائية (الكوسمولوجية) ومآلاتها مناهضة للدين ، كما كثيرا ما كانت الحال بالنسبة

[* اي الاصلاح ـ المضاد الكاثوليكي الذي كان عمل المؤتمر الكنسي في مدينة ترانت Trente (١٥٤٥ ـ ١٥٦٣) ورهبنة اليسوعيين التي تأسست عام ١٥٣٤] .

لفلسفة الطبيعة في العصر القديم ، بل بالاخص التنقيبات الخاصة مع النتائج الدقيقة التي تنتهي اليها تقوض أسس الدين ، ولا يغير اشيئا في ذلك ان يبقى هذا العالِم او ذاك شخصيا على مواقع الكنيسة او ان لم يشأ ولم يتوقع عواقب اكتشافاته المناهضة للدين . أما ان الدين بات على مواقع الدفاع فهذا ما يبينه عجزه عن ان يصنع ، كما في زمن توما الاكويني ، رؤية للعالم الواقعي انطلاقا من العقيدة ، رؤية للعالم تزعم وتبدو مستوعبة بصورة فعلية مبادىء وطرق ونتائج العلم الدنيوي والفلسفة غير المقدسة. ولقد كان الكاردينال بلارمين Bellarmin مضطرا ان يتبنى ، ازاء كوبرنيك ، موقفا لاادريا – كان يقبل باعطاء نظرية مركزية الشمس قيمة «فرضية» عمل مفيدة للممارسة العلمية ، ولكنه كان ينكر على العلم اية كفاءة تخوله التصريح بأي شيء كان عن الواقع الحق ، اي الديني . (بالحقيقة ، هذا التغير في الموقف تظهر علامات تبشر به منذ العصر الوسيط مع الاسمية nominalisme ، التي تعكس محاججتها واقعة اقتصادية ذكرناها ، ألا وهي ان نمو البرجوازية يبدأ في مرحلة ما داخل الاقطاعية وانه يحمل عناصر تفككها) .

ليس هنا مجال أن نذكر ، ولو بتلميحات ، مراحل ذلك التطور ، أزماته وصراعاته . تكفي بضع ملاحظات مبدئية . يجب ان نلاحظ اولا انه ، في ذلك الحين ، بدءا من الاسمية ، بدأ نضال الفكر الحديث المناهض في جوهره للدين ، ضد الدين القديم ، وتوبع لفترة طويلة في شكل صراع بين مذهب ديني ومذهب ديني آخر ، في شكل خلاف داخل الدين . كذلك كان الامر في الثورات البرجوازية بما فيها – ولكن جزئيا فقط – ثورة ١٧٨٩ : لنتذكر عبادة الكائن الاسمى الروبسبييرية . البرجوازية كطبقة غير قادرة على تصفية الوعي الديني جذريا . حين ايديولوجيوها ، بالدرجة الاولى ماديو القرنين ١٧ و١٨ ، اظهروا تصميما على ذلك ، لم تكن العلوم بلغت درجة تطور كافية لتقديم صورة عن العالم ناجزة تماما ومتلاحمة على قاعدة محايثة جذرية . يقول انجلز بصدد هذا العصر : «انه شرف عظيم لفلسفة ذلك الزمن انها لم تدع نفسها تنساق الى باطل من قِبَل الحالة المحدودة للمعارف التي كانت آنذاك لدى الانسان عن الطبيعة وأنها استمرت – من سبينوزا حتى كبار الماديين الفرنسيين – تفسّر العالم بذاته ، تاركة لعلم الطبيعة المقبل امر اعطاء التسويغات التفصيلية» (١١) .

الامكانية العلمية لتفسير العالم بذاته تتوضح اكثر فأكثر . انها في عصرنا على وشك التحقق ، فوسائلنا في المعرفة تصل شيئا فشيئا الى تحقيق الانتقال العياني من الطبيعة غير العضوية الى الطبيعة العضوية . فرضيات كنط ولابلاس Laplace الفلكية ، اكتشافات الجيولوجيا ، الداروينية ، تحليل مورغان للمجتمع البدائي ، نظرية انجلز عن دور الشغل في تحوّل القرد الى انسان ، مذهب بافلوف عن

---

١١ – انجلز ، جدل الطبيعة ، باريس ، م.ن. ، ١٩٥٢ ، ص ٣٢ .

المنعكسات غير الشرطية والشرطية وعن منظومة التأشير الثانية ، انضاج الداروينية المتقدم على يد ميتشورين وليسنكو ، دراسة اصل الحياة على يد أوباريــــن وليبشينسكايا ، الخ ، معالم تعيّن بعض المراحل الرئيسية لهذا الدرب . بيد انه كلما اقترب تطور المجتمع البرجوازي من نهايته ، كلما قصرت البرجوازية دورها على الدفاع عن سلطتها ضد البروليتاريا ، كلما صارت طبقة من بابها الى محرابها رجعية ، كان اندر العلماء والفلاسفة البرجوازيون المستعدون لان يستخلصوا من النتائج التي ركمها العلم العواقب الفلسفية التي تفرض نفسها ، وايضا كان اكثف هروب الفلسفة البرجوازية نحو الحلول اللاعقلانية ، حيث ان التطور بلغ نقطــة تفرض خطوة الى الامام في التفسير المحايثي للعالم والقبض العقلي على حركتـــه الجدلية الخاصة .

ان ازمات كهذه ليست بتاتا ذات طبيعة محض علمية . بالعكس تماما : ان استفحال ازمة في العلوم وضرورة الاختيار بين التقدم الجدلي والهروب فـــي اللامعقول يتطابقان بشكل طبيعي ودائما تقريبا مع ازمات كبرى في المجتمع . بما ان تطور علوم الطبيعة يحدده جوهريا الانتاج المادي ، لذا فان العواقب الفلسفية النابعة من المسائل الجديدة التي تطرحها هذه العلوم ومن الاجوبة الجديدة التي تعطيها هي مرتبطة بصراعات الطبقات في كل حقبة . ما يقرر الاتجاه الذي تأخذه التعميمات الفلسفية لعلوم الطبيعة : قفزة الى الامام او قيد يعيق التقدم علـــى صعيد الطريقة وتصور العالم ، اي بتعبير آخر حزبية الفلسفة ، هو ــ بوعي او بدونه ــ موقع الفلاسفة في صراع الطبقات .

هذا يصح اكثر ايضا على علاقات الفلسفة مع العلوم الاجتماعية ، بخاصة مع الاقتصاد السياسي والتاريخ . هنا الرابط بين الانحيازات الفلسفية ــ تقدم او تقهقر ــ وصراعات الطبقات اكثر وثوقا واكثر حميمية . انه يظهر عند هيغل بجلاء خاص . بالرغم من ان فلاسفة كثيرين من بين اعظم الفلاسفة لم ينحازوا بالصراحة التي انحاز بها امام المعضلات التاريخية والاجتماعية لزمنهم ، من السهل ان نبيّن العلاقة القائمة بين نظريتهم في المعرفة وافكارهم عن المجتمع وقاعدته الاقتصادية .

هذه الاعتبارات البالغة العمومية تكفي لتبيان عبث الجهود المبذولة بكل هذا الحماس من قِبل اللاعقلانية ، ولاسيما من قبل ممثليها الحديثين ، كي تجد لنفسها أسلافا. الاتجاه الاساسي للفلسفة من القرن١٦ الى النصف الاول من القرن١٩ كان من حيث الجوهر حركة قوية الى الامام نحو التملك المفهومي للواقع بأسره، للطبيعة كما للمجتمع. لذا فان انطلاق العلوم الصاعق وتوسع حقل التنقيب في الميدانين (الطبيعة والمجتمع) قد أثارا بصورة مستمرة معضلات جدلية . وعلى الرغم من ان الحقبة المعنية يهيمن عليها حتى فجر الفلسفة الكلاسيكية الالمانية الفكر الميتافيزي ، ففي كل مكان يظهر جدليون . ولا شأن لان يكونوا في غالبيتهم جدليين عفويا وبدون ان يعلموا ذلك . معضلات الجدل هي ما تضعه وتحله العلوم . حتـــى مفكرون نظريتهم في المعرفة ميتافيزية يتخلصون في هذه او تلك من المسائل العيانية من

قيود الميتافيزية ويفتحون للجدل اراضي جديدة . يقول انجلز : «الفلسفة الحديثة ... على الرغم من ان الجدل كان له فيها ايضا ممثلون لامعون (مثلا ديكارت وسبينوزا) ، كانت قد غاصت اكثر فاكثر ، خصوصا تحت التأثير الانكليزي ، في أوحال نمط التفكير المسمى ميتافيزيا ، الذي يهيمن ايضا بلا استثناء تقريبا على فرنسيي القرن الثامن عشر ، بالاقل في مؤلفاتهم الفلسفية المختصة . خارج الفلسفة بالمعنى الحقيقي او الخاص للكلمة ، كانوا مع ذلك قادرين على انتاج روائع في الجدل : سنذكّر فقط بـ **ابن اخ رامو** لـ ديدرو Diderot وبـ **خطاب عن اصل واسس اللامساواة بين البشر** لـ روسو Rousseau » (١٢) .

في هذه الحقبة كما في الحقب الاخرى ، الشطر الجوهري في الصراعات الفلسفية حاصل بين المثالية والمادية . بعد ان كانت المادية قد تظاهرت في العصر الوسيط (احيانا في أشكال دينية وصوفية) ، تخوض ضد المثالية معركتها الاولى السافرة المكشوفة في المناقشات حول **تأملات** ديكارت في شخص غاسندي Gassendi و هوبز Hobbes ، ممثليها الأبرزين اللذين يتخذان موقفا ضد ديكارت . لا فائدة من ان نعرض في ماذا يمثل سبينوزا توطئدا لهذه الاتجاهات. اخيرا ، يرى القرن الثامن عشر ، لاسيما في فرنسا ، اعظم تفتح للمادية الفلسفية، مع ديدرو و هلفيسيوس Helvétius و دولباخ d'Holbach . ولكن هذا يجب ان لا يدعنا ننسى ان الفلسفة الانكليزية ــ رغم ان خطها المهيمن رسميا (خط بركلي وهيوم الذي يتصل بانصاف ــ جرآت لوك Locke) كان ، بسبب التسوية الايديولوجية التي عقدتها «ثورة ١٦٨٩ المجيدة» ، مثاليا ولاأدريا ــ عرفت مفكرين ماديين او مائلين نحو المادية مرموقين ومتنفذين . اما أن فلاسفة معروفين كانوا ، بدون ان يرفعوا لواء المادية وان ينسبوا انفسهم اليها ، كانوا مع ذلك على اقتناع قوي بأن الوعي تحدده الكينونة ، فهذا ما تبينه الامثال الرمزية الشهيرة والعائدة في أشكال متنوعة التي تشرح وتوضح الوهم المثالي لفكرة التحكيم ــ الحر libre - arbitre : ليس فقط الصورة السبينوزية عن الحجر الذي نقذفه او دوارة (فرفارة) بيل Bayle ، بل ايضا حجر مغناطيس لايبنتس.

من الواضح ان معارضة الدين الرجعية ضد هذا الزحف للمادية ، ضد هذا الاتجاه الى تأسيس الكوسمولوجيا (علم الكون) او الانتروبولوجيا (علم الانسان) بدون اي لجوء للتعالي ، الى تصور مجتمع بلا ما ــ وراء ، يعمل بلا اخلاق مسيحية ومتعالية (مجتمع الملحدين عند بيل ، الرذيلة معتبرة اساس ومحرك التقدم عند ماندفيل Mandeville ، الخ) ، يتظاهر في مجادلات عنيفة . وليس اقل وضوحا انه في هذه المجادلات تظهر بالضرورة موضوعات سوف تلعب فيما بعد دورا هاما في اللاعقلانية الحديثة ، بخاصة حيثما الفلاسفة الروحانيون اصبحوا

---

١٢ ــ انجلز ، آنتي ــ دوهرنغ ، باريس ، م.ن. ، ١٩٥٠ ، ص ٥٢ .

من الان منقادين في كثير او قليل من قِبل شعور بأن الحجج اللاهوتية الاتفاقية ـ على الاقل فيما يتصل بطريقة الفكر ـ اصبحت غير كافية للنضال ضد المادية ، بانه بات من الواجب الدفاع عن المحتوى العياني لرؤية العالم المسيحية بمساعدة طريقة فكر «احدث» ، اكثر «فلسفية» بالمعنى الحقيقي الخاص ، وبالتالي اقرب الى اللاعقلانية .

من هذه الحيثية ، يمكن اعتبار رجال من طراز باسكال Pascal في علاقاته مع الديكارتية ، وفريدريش هاينريش ياكوبي F.H. Yacobi في علاقاته مع فلسفة الانوار والفلسفة الكلاسيكية الالمانية ، اسلافا للاعقلانية الحديثة . عند كليهما يلاحَظ بوضوح شديد الفزع والتراجع امام التقدم الاجتماعي والعلمي كما يأمره ايقاع تطور العصر الذي فيه يعيشان ، والذي ضده يمارسان ضربا من معارضة رومانطيقية (خصوصا باسكال) مخضعين اياه لنقد من اليمين .

عند باسكال ، ازدواجية النقد مرئية بشكل خاص . فهو يصف بطريقة خفيفة الروح ، نافذة ، وينقد نبالة البلاط والعدمية الاخلاقية التي تنبع بالضرورة من انحلالها الذي بدأ وتقدم . في هذا ، ليس نادرا ان يلتقي مع لا روشفوكو la Rochefoucauld و لا برويير La Bruyère . ولكن بينما يجابه هذان الناقدان بشجاعة المعضلات الإتيقية التي تبرز في هذا الاطار ، ليست هذه المعضلات بالنسبة لباسكال سوى موضوع عصر او فكرة عصر تخدمه كخشبة يُجري منها «قفزة الموت» (salto mortale) في الدين . في حين ان لا روشفوكو و لا برويير ، ولو في شكل حِكَم موجزة او وصف او محاكمة تعللية وحسب ، يقتربان كثيرا من جدل الاخلاق في المجتمع الراسمالي الناشىء ، فان التناقضات الإتيقية تظهر عند باسكال مباشرة بوصفها غير ممكنة الحل على الصعيد محض الانساني والزمني ـ بوصفها اعراض حالة تخلٍ وعزلة لا رجاء فيها ولا دواء لها، عزلة الانسان المتروك لنفسه في عالم تركه الله . (هل من قبيل الصدفة ان باسكال ، في وصفه الضجر القاتل والذي لا شفاء له باعتباره داء العصر عند الطبقات القائدة ، كثيرا ما ينبىء بشوبنهاور ؟) .

هذا الوصف الفلسفي لحالة التخلي والعزلة ، الذي يؤلف الارتباط الاهم مع اللاعقلانية اللاحقة ، هو ايضا اساس تفكيراته عن علاقات الانسان والطبيعة . ان الرياضي العبقري المخترع الذي هو باسكال يستمد من التحويل الهندسي البادىء اطرق ملاحظة الطبيعة نتائج فلسفية هي على طرفي نقيض مع النتائج التي يستخلصها ـ مع حساب الفروق فيما بينهم ـ ديكارت او سبينوزا او هوبز . هؤلاء يرون في عملية الهندسة المذكورة امكانات غير محدودة للسيطرة المفهومية والاستيلاء العملي على الطبيعة من قِبل الانسان . باسكال ، على العكس ، يرى فيها تحويل الكوسموس ، الذي كان الى ذلك الحين مليئا ومسكونا ، مفهوما على

الطريقة الانتروبومورفية * والاسطورية والدينية ، الى لانهاية غريبة عن الانسان وفارغة بشكل لاإنساني . فيه الانسان ضائع ، تائه ، في هذا الركن الصغير التافه من الكون حيث القت به اكتشافات علوم الطبيعة : يبقى حائرا قلقا امام الالغاز التي لا حل لها ، الغاز اللانهايتين : اللانهاية في الكبر واللانهاية في الصغر. وحدها تجربة الدين الحميمة ، حقيقة الفؤاد (اي المسيحية) ، تستطيعان ان تعطيا حياته معنى وتوجيها . اذاً باسكال يرى بشكل جيد جداً في آن معا الآثار النازعة لانسانية الانسان الناتجة عن الراسمالية التي كانت لا تزال تنمو في اطر النظام المطلق الاقطاعي والعواقب الطريقية والتقدمية الحتمية التي كانت تنبع من العلوم الطبيعية الجديدة المدمرة للانتروبومورفية التي سبقتها . وهو يرى ايضا اية فلسفة جديدة تشاد على قاعدتها : يرى المعضلات ، ولكنه يقوم بعملية «وراء د.ر» بالضبط حيث يتقدم معاصروه العظام او على الاقل يحاولون التقدم ، في طريق فكر جدلي .

هذا التحول ، هذا الانسحاب على ضفة المشكلات الجديدة هو وجه القرابة بين باسكال واللاعقلانية الحديثة . ولكن باسكال يتميز عن هذه اللاعقلانية بالرابط الاوثق لدرجة تتخطى المقارنة الذي يربطه بالدين الوضعي والعقيدي : المحتوى الحقيقي لفلسفته ــ هذا الذي اليه يتجه بحله بذور الجدل في مفارقات يائسة وغير قابلة للحل مبدئيا ، وهي أمور تجعل ضرورية في نظره القفزة في الديني ــ ليس غير المسيحية العقيدية ، في شكل لما بعد الاصلاح ليس اكثر، وهو الجانسينية Jansénisme . لئن كان باسكال جَدّاً للاعقلانية ، فذلك ليس بالمحتوى الوضعي الايجابي لفكره بقدر ما هو بطريقته ، بفينومينولوجياه الحِكَمية للتجربة الدينية في اليأس . فقط تحت هذه الحيثية يمكن اعتباره سلفا حقيقيا الى حد ما غير كبير . ان فينومينولوجياه لليأس (وهي من حيثيات عديدة «عصرية») ، التي تنحو الى التحقق في الدين ، تقوده الى الاعتراف بمجموع العقيدة المسيحية : ولكن حقيقة اعترافه ب «عقالة» العقائد هي بالضبط ما يبعده عن دروب اللاعقلانية الحديثة . أجل ــ وكثيرا ما أجري التقارب ــ كثيرا ما يتطابق فكره مع فكر كيركغارد . ولكننا سوف نرى ، عندما سنهتم بهذا الاخير ، ان مسافة قرنين أدت الى تغير في الكيف : عند كيركغارد، فينومينولوجيا اليأس مهيمنة لدرجة ان النزوع الى التحقق والتجاوز في الدين يعدّل جذريا ، ضد رغبة كيركغارد نفسه ، موضوع القصد الديني : يؤدي الى تفسخ المحتويات الدينية حقا ، المسيحية تتحوّل الى مصادرة ، يجري الكلام عنها بصيغة التمني ، وكل هذه الفلسفة تقترب بالواقع من إلحاد ديني ، من عدمية وجودية . من هذا كله ، توجد بذور عند باسكال ، ولكنها بذور فقط .

عند فريدريش هاينريش جاكوبي ، معاصر الانوار والكلاإسيكية الالمانية ،

[* اي على هيئة او شكل او صورة انسان] .

العرض الدفاعي امام المادية والالحاد يظهر على الفور بوضوح اكبر بكثير . وبالتالي فان المحتوى الايجابي لتجربته الدينية هو ايضا أفقر بكثير . اخيرا لا يبقى عنده سوى محاولة لانقاذ ــ بأي ثمن كان ــ نوع من تديّن غامض ، في ــ ذات للدين مجرد . وبهذا فهو في آن معا يبتعد عن ويقترب من اللاعقلانية الحديثة . يقترب منها بالتعارض الجذري الذي يقرره بين الحدس ــ ما يدعوه «العلم المباشر» ــ والمعرفة المفهومية ، المحاكِمة ــ الخطابية ، بتعبير آخر الميتافيزية ، التي لا يمنحها سوى مدى نفعي ، براغماتي ، حافظا للتجربة الدينية قدرة بلوغ حقيقية الكائن . (نفس الثنائية تعود توجد في شكل مبسوط ومطوّر اكثر بكثير عند برغسون ، وهي اذا تظهر من الان عند ياكوبي ولو في شكل مجرد جدا ملامح اللاعقلانية الحديثة) . ولكنه بعيد عنها بقدر ما أن القفزة التي يجعل الفكر يقفزها لا تقود الا الى فكرة مجردة جدا وباهتة جدا عن الألوهية . هذا معناه انه يقف عند عتبة مسألية ستغذيها اللاعقلانية اللاحقة بالاساطير ، بهذه التجربة العاطفية ، المتزايدة الوضوح ولكن المتناقصة الصدق ، للعدم ، التي تعطي بوصفها سعيا مزعوما وراء الماهية الحقيقية ــ في منأى عن الجدل ، بسبل الحدس . اذ ان فراغ «العلم المباشر» لجاكوبي يحوي نفس الاوهام التي تملأ إلهوية عصر الانوار ، نفس المحاولة لتوفيق التصور الميكانيكي المسيطر آنذاك في العلوم الطبيعية عن «الدفعة الاولى» مع إله يكون دوره نوعا ما ان يدوّر ساعة الكون الجدارية . اجل ، ياكوبي يعارض بعنف ممثلي هذه الفلسفة الالمان (مثلا مندلسون) ، ولكنه لا يستطيع ان يحل محل إلههم الذي لا مضمون له ولا حول ، اله الفكرية البليدة ، سوى اله للحدس الخالص فارغ مثله . اليكم بأية مفردات صائبة فطنة يحدد هيغل طابع فلسفة ياكوبي : «في آخر الحساب ، يتلخص علم الله المباشر في علم ان الله هو [موجود] ، لا ما هو . وإلا كان العلم معرفة ، اي قاد الى علم موسّط . ذلك تقليص لله كموضوع للدين الى إله بوجه عام ، تقليص محتوى الدين الى تعبيره الاكثر بساطة» (١٣) . ولكن ، من جهة اخرى ، يشاطر ياكوبي جناح الانوار الاكثر تخلفا ورجعية العداء الفلسفي تجاه المفكرين الكبار الذين حاولوا في القرنين ١٧ و١٨ الارتفاع فوق مستوى علوم الطبيعة وخط رؤية للعالم ذات امتداد واحد ولكن تحركها وتحييها حركة جدلية ، رؤية مؤسسة على الحركة الذاتية التلقائية للاشياء ذاتها (سبينوزا ، لايبنتس ، الماديون الفرنسيون) .

وإليكم عواقب هذا كله بالنسبة لـ ياكوبي : ازاء الاتجاهات الجدلية لمعاصريه (هامان Hamann ، هردر Herder ، غوته) يتخذ نفس الموقف غير المتفهم الذي يتخذه ازاء اشباه ــ عقلانيي الانوار المرتبطين بميتافيزياء مدرسة فولف Wolff والتي يرفضها . فيما بعد ينتقد الفلسفة الكلاسيكية الالمانية من نفس وجهة النظر

---

١٣ ــ هيغل ، الموسوعة ، الفقرة ٧٣ .

التي منها ينتقد كبار القرنين ١٧ و١٨ . ولن يكون قادرا على ان يحيي في الاتجاهات اللاعقلانية التي تبرز عند شيلنغ مذهب حليف : سيمضي في حرب ضدها مع حجج مشاجرته عن سبينوزا .

هكذا فرغم كل شيء ليس ياكوبي هو ايضا ممثلا حقيقيا للاعقلانية الحديثة . لئن كان يقترب منها اكثر مما يقترب اي من معاصريه فبسمتين جوهريتين : اولا لانه يجعل من الحدس ، بجذرية وتجريد كاملين ، ولكن ايضا بصدق واخلاص اكبر مما عند الذين سيتبعونه ، الطريقة الواحدة الوحيدة لـ «الفلسفة الحقة» . فهو يلاحظ ان محاجة كتلك التي نجدها عند سبينوزا مثلا هي محاجة على الارجح لا تقاوم وان طابعها الذي لا يندحض يسوق بطريق مستقيم الى الالحاد . ويقول في الحوار مع ليسنغ : «أجد سبينوزا لا باس به ، ولكن لنعترف بانه خلاص هزيل ذلك الذي نجده في كنفه» (١٤) . هذا الموقف يخلق بين ياكوبي وبدايات اللاعقلانية الحديثة بعض القرابة . اذ كلما تأكدت التناقضات الاجتماعية، كلما كانت حالة الدين في خطر ، وضع اللاعقلانيون عزيمة اشد في نفي ان العقل بوسعه ان يعرف الواقع ــ وهذا انعطاف يبدأ مع شوبنهاور .

تجنبا لمنطق كمنطق سبينوزا يبحث ياكوبي عن طريق «العلم المباشر» ، الذي يقول عنه ، في نفس الحوار : «هدفه الاخير ، هو ما لا يمكن تفسيره : الذي لا يذاب او ينحل ، البسيط ، المباشر» (١٥) . ولكن هذا ينقل كل طريقة الفكر الفلسفي ويرسلها على طريق محض ذاتي . ما يحدد بالنسبة لياكوبي طريقة الفلسفة ، ليس هو فحص عالم الموضوعات ، ليس الكينونة الصميمة لهذه الموضوعات : بالعكس الموقف الذاتي للمفكر ــ حسبما يعمل بالفكر المحاكم او بالمعرفة المباشرة ، بالحدس ــ هو الذي يقرر ما اذا كان موضوع الفلسفة حقا او باطلا . لهذا السبب ، هيغل ، منذ كتابات طور شبابه ، يوازي فلسفة ياكوبي مع المثالية الذاتية لكنط وفيخته . ولكن بينما يتجه هذان الاخيران ، انطلاقا من ذاتويتهما ، الى انضاج طريقة فلسفية موضوعية ، يلتجىء ياكوبي في اقصى الذاتوية .

ليس فقط في نظرية المعرفة بل ايضا في الاخلاق . اليكم بيان ايمانه الذي يضعه بوضوح بالغ في معارضة إثيقا فيخته : «نعم ، انا الملحد ، الـ بلا اله ، الذي ، بعكس **الارادة التي لا تريد شيئا** ، يريد ان يكذب ، كما كانت دسدمونة تكذب عند زفرتها الاخيرة . الذي يريد ان يكذب وان يخدع ، مثل بيلاد جاعلا نفسه يعتبر أوريست . الذي يريد ان يغتال ، مثل تيموليون . الذي يريد ان ينتهك

---

١٤ ــ ياكوبي : عن مذهب سبينوزا ، في شكل رسائل الى السيد موسى مندلسون ، مونيخ ، ١٩٢١ ، ص ٦٦ .

١٥ ــ المرجع نفسه ، ص ٧٨ .

القانون واليمين ، مثل إيامينونداس وجان ده ويت . الذي يريد ان يقتل نفسه، مثل أوتو . الذي يريد ان ينتهك حرمة المعابد ، مثل داود . الذي يريد ، نعم ، ان يقتلع السنابل يوم السبت المقدس ، وان فقط لانه جائع ولأن **القانون مصنوع للانسان لا الانسان للقانون** . أنا هذا الكافر ، واني أسخر من الفلسفة التي تدعوني كافرا ، اهزأ منها ومن كائنها الاسمى : اذ انني ، بحكم الاقتناع الاكثر قداسة الذي احمل في ذاتي ، اعلم ان امتياز الموافقة privilegium aggratiandi المتصل بجرائم كهذه ، بالتعارض مع قوانين العقل المطلق والكوني ، هو حقا حق جلال الانسان ، خاتم كرامته ، جوهره الالهي» (١٦) . من المناسب ان نوضح لصالح الحقيقة التاريخية ان ياكوبي هنا ، من جهة يضع اصبعه بشكل صائب على بعض نقاط الضعف الرئيسية في مثالية فيخته الذاتية ، على «ارادته التي لا تريد شيئا» ، على طابع إثيقاه العمومي المجرد ، ولكنه من جهة اخرى يلخص اشتراطاته الاخلاقية الخاصة في عبادة للذات بلا مبادىء ، في العربدة الذاتوية للفرد البرجوازي الذي يطمح الى ان يكون «استثناء» . انه لا يريد ان يحذف القانون بل فقط ان يؤمّن للفرد البرجوازي الحق في موقع استثنائي : «امتياز الموافقة» هو الامتياز الارستقراطي للمثقف البرجوازي (على الاقل كما هو يتصوره او يتخيله لنفسه ، اذ ان ياكوبي بطبيعة الحال لا يفكر لحظة في القيام بالاعمال الشريرة التي يعددها ، اي في تحقيق استثناء على القانون الكلي) .

هكذا يجعل ياكوبي معضلات المعرفة والاخلاق معضلات سيكولوجية ، معضلات هي معضلات الذاتية . والحال ان طمس الحدود بين نظرية المعرفة والسيكولوجيا يؤلف احدى المميزات الجوهرية للاعقلانية الحديثة (مثلا المذهب الفينومينولوجيا)، وليس بلا فائدة ان نلاحظ ان هذا الاتجاه عند ياكوبي ما زال يؤكد نفسه بلا حجب، الامر الذي كان يقود هيغل الى نقد «علمه المباشر» على النحو الآتي : «يجب ان نعتبر في هذا الصدد خبرة عادية ومألوفة تماما كون حقائق ، نعلم جيدا انها ليست سوى نتائج حصل عليها في نهاية وساطات عديدة ومعقدة ، تحضر لوعي من صارت له مألوفة بطابع من **مباشرية** ... . ان يكون علم او فن او تقنية قد غدون لنا جاريات او مألوفات ، فهذا يعني بالضبط انهن ، في كل من الحالات، يحضرن **مباشرة** لوعينا ، اننا نحوزهن ان صح القول بين ذراعينا ورجلينا ، جاهزين لتخريجهن في فاعلية تتصل بالعالم . ولكن في هذا كله ، مباشرية العلم savoir ليس فقط لا تنفي الوساطات بل هي مرتبطة بالوساطات لدرجة ان العلم المباشر هو نتاج ونتيجة العلم الموسّط» (١٧) . على هذا النحو ، هيغل في واقعيته يفضح الوهم الذي يرى في الطابع المباشر غير الوساطي شيئا ما جديدا ، خلقا من العدم،

---

١٦ ـ منشور في الـ **كتابات عن الدعوى القائمة ضد فيخته بتهمة الالحاد** ، مونيخ ، ١٩١٢ ، ص ١٧٩ .

١٧ ـ هيغل . **الموسوعة** ، ص ٦٦ .

ويقدم انموذج نقد لا يصيب ياكوبي فقط بل ايضا جميع اللاعقلانيين اللاحقين .

النقطة الهامة الثانية التي يجب ان تواجه ، هي ان «العلم المباشر» لياكوبي يبزغ ليس فقط بوصفه مهربا من منطق إلحاد كبار مفكري القرنين ١٧ و١٨ ، بل ايضا كضربة رد ضد المادية . في محاورته المذكورة آنفا مع ليسنغ (وهي ذات فائدة استثنائية وهي تحوي بشكل مختصر كل فلسفته) ، يشير بوضوح بالغ الى الاخطار التي يراها ، مناقضا في هذه المرة ايضا العديد من اللاعقلانيين اللاحقين الدين يحاولون اضفاء الظلام والغموض على المسالة بتلويحهم اللماع بـ «طريق ثالث» مزعوم في الفلسفة ، بشبيه ـ «مادية» تقع على حد زعمها في ما وراء التنافي بين المثالية والمادية . انه يحدد طابع المادية على النحو التالي : «الفكر ليس منبع الماهية ، بالعكس الماهية هي منبع الفكر . اي اذاً قبل الفكر وجد شيء ما غير مفكر يجب اعتباره اول ... لذا كان لايبنتس له صدق ان يسمي النفوس **آلات روحية ، متحركات ـ ذاتيا روحية** automates spirituales » (١٨) . (هذا الرجوع الشاهد الى لايبنتس يصح بطبيعة الحال اكثر ايضا اذا طُبّق على سبينوزا) .

ان لاعقلانية ياكوبي تظهر هكذا ، في عشية تلك الازمة الايديولوجية الكبرى التي تولّد الاشكال الحديثة للاعقلانية ، بوصفها مكثفا رجعيا لصراعات القرنين ١٧ و١٨ الروحية . وهي تجلّي سلفا افلاس اللاعقلانية ، تبيّن ان حتى نفي العقل، الهروب في العبث والفراغ، المفارقة التي لا محتوى لها، العدمية المصبوغة بالتدين، لا يستطعن ان يقدمن سوى وهم دفاع ضد الفلسفة المادية . هذا الاتجاه الى النيهلستية لوحظ سلفا من قبل بعض معاصري ياكوبي . ليسنغ يعلن ، في الحوار المذكور (والذي نقله كتابيا ياكوبي) ، انه يعتبر هذا الاخير «ريبيا كاملا» تريد فلسفته ان «تدير ظهرها لكل فلسفة»(١٩) . فريدريش شليغل F. Schlegel الشاب ، في حقبته الجمهورية ، يهاجم فلسفة ياكوبي ليس فقط لانها «لا بد أن تنهتي في اللاتصديق واليأس او في التطيُّر والاثارة الحماسية» (٢٠) بل ايضا لـ لااخلاقيتها . فهو يكتب عن مؤلفات ياكوبي : «نرى فيها تتنفس وتزهر روح الفتن ، نرى فيها عربدة كاملة من العاطفية ، إفراطا لا نهاية له ، وكلها من الامور التي ، رغم نبل إصلها ، تعدم تماما قوانين العدالة والاخلاق . وحده يتغير موضوع العبادة الصنمية التميمية ، اما التميمية فباقية . كل شبق من هذا النوع ينتهي بالعبودية ، حتى وخصوصا شبق التمتع بالحب الاطهر للكائن الاسمى . اي عبودية أفظع من العبودية الصوفية ؟» (٢١) . أن يكون فريدريش شليغل هو

---

١٨ ـ ياكوبي ، عن مذهب سبينوزا ... ، مرجع مذكور آنفاً ، ص ٧٤ .

١٩ ـ ياكوبي ، عن مذهب سبينوزا ... ، مرجع مذكور آنفا ، ص ٧٧ .

٢٠ ـ مؤلفات شباب فريدريك شليغل نثرا ، فيننا ، ١٩٠٦ ، ج٢ ، ص ٨٥ .

٢١ ـ المرجع نفسه ، ص ٨٨ .

نفسه قد انتهى لاعقلانيا صوفياً لا ينزع شيئا من صواب هذا التشخيص .

ما كان سينكشف عن كونه الاكثر ثقلا بالعواقب في مداخلات ياكوبي ، هو فضحه سبينوزا (ومعه ليسنغ ، وفيما بعد كل الفلسفة الكلاسيكية الالمانية) كملحد. آنياً كان ذلك بداهة اعطاء الرجعية سلاحا . اذ ان السبينوزية ، في ما فيها من امر جوهري ــ انضاج الجدل ــ ، هي بداهة شظية في لحم الرجعية . واتهامها بالالحاد المموه كان وسيلة فعالة في قمعها (فيخته ، وقد اتهم هو ايضا بالالحاد ، ليس اجل مباشرة من قبل ياكوبي ، الم يضطر الى ترك كرسيه في جامعة يينا؟). هذه المماثلة الجذرية التي يقيمها ياكوبي للسبينوزية بالالحادية هي مع ذلك هامة بالنسبة لتاريخ الفلسفة ، لانها تجعل جليا اللاتوافق المبدئي بين الفلسفة والدين ما ان يقاد الاثنان الى عواقبهما المنطقية ، لانها وضعت هذا التنافر في أمر اليوم. من الان لن تعارض الفلسفة التقدمية ، التي اعلنوها ملحدة بالضرورة ، بفلسفة مسيحية ــ او على الاقل بفلسفة تؤكد احترامها للمسيحية ــ بل بحدسية خالصة، بلاعقلانية بلا جمل ، بنفي للفكر المفهومي والعقلي بوجه عام .

ان آثار لزوم هذا الخيار القاسي لم تظهر على الفور . هردر وغوته ، وهما في مشاجرة السبينوزية الى جانب سبينوزا (و ليسنغ) ، يبقيان عند مذهب الحلول ويردان النتائج الملحدة التي يستخلصها منه ياكوبي . ان فلسفة الطبيعة لشيلنغ الشاب ولانصاره ، وفلسفة هيغل ــ رغم احتجاجاتهم ، رغم تهمة الالحاد التي وجهت ايضا ضد شيلنغ (من قبل ياكوبي نفسه) وضد هيغل (من قبل الردة الرومانطيقية) ــ لا تؤلفان كذلك تقدما في تأويل السبينوزية ، بل بالاحرى تقهقرا. ليست المسألة هنا «ديبلوماسية» تجاه السلطة الاكليريكية ، وهي «ديبلوماسية» ضرورية مع ذلك في هذا العصر كما من قبل . هذا العنصر يلعب بطبيعة الحال دورا لا يمكن اهماله في الفلسفة الكلاسيكية الالمانية . ولكن الامر الجوهري هو انه ، بسبب عدم تمام وعدم انسجام الجدل المثالي ، لم يستطع هذا الاخير في يوم من الايام التغلب حقيقة على البقايا اللاهوتية التي كان يحتفظ بها في ذاته . وفويرباخ هو الذي يقول بحق : «الحلولية هي **الالحاد اللاهوتي** ، **المادية اللاهوتية**، **نفي اللاهوت** ، ولكن على ارض اللاهوت ذاتها . فالحلولية تجعل المادة ، نفي الله، سلبه ، تجعلها **محمولا** ، **خبرا** ، **للالوهية**» (٢٢) . وفي نفس النوع من الافكار ، يضع هيغل في موازاة سبينوزا : «ان فلسفة الهوية تتميز عن السبينوزية في كونها تروحن وتحرك الشيء البارد الميت الذي هو الماهية السبينوزية بالروح المثالي . هيغل بخاصة هو الذي جعل الفاعلية المستقلة ، قوة التميز ، وعي الذات ، جعلها محمول الماهية . ان صيغة هيغل المفارقة ، التي بموجبها «الوعي

---

٢٢ ــ فويرباخ ، **الاعمال الكاملة** ، لايبتسيغ ، ١٨٤٦ ، ج٢ ، ص ٢٨٩ .

الذي لنا عن الله هو الوعي الذي عند الله عن نفسه» ، ترتكز على الاسس عينها التي ترتكز عليها صيغة سبينوزا التي لا تقل عنها مفارقة والتي بموجبها «الامتداد او مادة هي محمول للماهية» . انها لا تعني شيئا آخر سوى : وعي الذات هـــو محمول للماهية ، اي الله ــ بتعبير آخر : الله ، هو انا» . ينجم عن ذلك التباس يبلغ في الهيغلية ذروته ، ويجعل فويرباخ يقول ان الفلسفة النظرانية المضاربة هي «في آن إلهوية وإلحاد» (٢٤) .

ان جوهر تطور الفلسفة الالمانية المعرّف هكذا ــ وهو اساسا ذاته في الفلسفة الغربية من ديكارت الى هيغل ، مع مراعاة تغيرات ملحوظة ، طلعات ونزلات ــ يجب التشديد عليه بقوة ، اذ ان اللاعقلانية الحديثة تعتقد انها تجد في ضعف من هذا النوع نقطة التعليق التي تتيح لها ان تحوّل الى لاعقلانيين وأن تدخل في رواق الاجداد الذي بنته لنفسها فلاسفة كبارا كانوا ، حسب الخط السيد لفكرهم ، اي شيء ما عدا لاعقلانيين ، بل وذهبوا احيانا الى اخضاع تظاهرات اللاعقلانية التي كانوا يكتشفونها عند معاصريهم لنقد مدمّر. (سنرى، عند تناولنا النيوهيغلية ان هذه المصيبة لم يوفروها عن هيغل نفسه) . ان كوننا نشدد على الازدواجية الجوهرية في عمل المثاليين العظام ، وهي الازدواجية التي بطبيعة الحال وحدهم الماديون الاكثر نبوغا كان بوسعهم ان يعتقوا منها ، يسمح لنا بأن لا نفحص مشكلة العقلانية واللاعقلانية على قاعدة محض مفرداتية، بأن لا نذهب من تصريحات عزلت عن سياقها ومن النية الاساسية لفلسفة من الفلسفات ــ وهذا يمكّن دوما من جعلها تصدر رنة لاعقلانية ــ ، بل على العكس أن ننقل انتباهنا بالضبط على هذه الازدواجية الاساسية .

المسألة ذات اهمية لان الجهود الاكثر عنادا قد بذلت لجعل فيكو او هامان ، روسو او هردر ، لاعقلانيين . من وجهة رؤية «تاريخ للروح» مبني حسب صيغ المثالية المعاصرة ، واضح ان هؤلاء المفكرين يمكن ارجاعهم حتى مشارف اللاعقلانية. صحيح انهم ، بدءا من مجادلة فيكو ضد ديكارت ، كانوا في تعارض عنيف مـــع اتجاهات زمنهم التي درجت العادة على تسميتها بمصطلح رائج غير صالح بتاتـــا ومجرد تماما : عقلانية . اذا بنينا بهذه الكيفية الشكلية والسطحية تنافيـــا بين العقلي واللاعقلي ، جاء هؤلاء المفكرون ليصطفّوا «تلقائيا» الى جانب اللاعقلانية ، كما كان الحال ، قبل رواجها الكبير بفترة طويلة ، مع روسو وهامان (روســــو «لاعقلاني رومانطيقي» نتاج الردة الايديولوجية ضد الثورة الفرنسية) .

اذا ، بالعكس ، كما نحن نسعى الى ذلك ، اعتبرنا اللاعقلانية عيانيا ، وسط الصراعات الايديولوجية للعصر ، بوصفها داخلة في قتال الطبقات بين البروليتاريا والرجعية ، ظهرت بالضرورة في ضوء آخر تماما ، تحت هيئة مختلفة تماما ، أقرب الى الحقيقة . ورأينا عندئذ ان المفكرين المذكورين آنفا ، الذين عاشوا في

---

٢٣ ــ المرجع نفسه ، ص ٢٨٥ .

عصر كان جهده المهيمن يرمي الى ان ينضج مفهوميا معرفة الظاهرات الميكانيكية للطبيعة وكان فكره بموجب هذا الجهد ذاته ميتافيزيا ، قد طالبوا ، في تعارض مع هذا الاتجاه ، طالبوا للفكر بحق تطبيقه على عالم التاريخ الخاضع للتغيرات وبحق فهمه في تطوره . ولكن لئن كنا نتكلم على هذا النحو عن الواقع التاريخي فعلى القارىء الا يدع افقه يقلص ويحدّ من قبل هذه النظرية ، نتاج الانحطاط البرجوازي ، التي تفهم وتمفهم الظاهرة التاريخية بوصفها «ما هو فريد في نوعه» ، «ما لم يحصل سوى مرة واحدة» ، «ما لا يقبل المقارنة بأي شيء سواه»، اي بوصفها عاصية على اية فكرة قانون ، اذاً بطبيعتها لاعقلانية . سنبيّن قريبا ان هذا التصور للتاريخ مشتق من المعارضة الرجعية ، الملكية الشرعية في الاصل، ضد الثورة الفرنسية ، وأن العلم البرجوازي قد تملكها وكيّفها في النظرية والتطبيق من اجل حاجاته الخاصة مع سير اصباح البرجوازية اكثر رجعية (رانكه Ranke ، ريكرت Rickert) .

المفكرون الذين نعنى بهم هنا لا صلة لهم بهذه الاتجاهات . ايا كانت فروق تصور العالم وفروق المواهب او القرائح (علما بأن غوته ، حين تعرّف في ايطاليا على فيكو ، رأى نفسه محمولا بالفكر الى هامان ، احد ملهمي شبابه) ، فان جهدا مشتركا يوحدهم : الجهد في سبيل تعميق القوانين الداخلية للصيرورة التاريخية وللتقدم التاريخي ـ الاجتماعي ، الجهد في سبيل اكتشاف ومفهمة العقل في التاريخ ـ وبتحديد اكبر العقالة المحايثة للتاريخ البشري ، العقالة التي تجلّيها ذات ـ حركة هذا الاخير في جملتها . هذا الجهد وضعهم وجها لوجه مع معضلات جدلية ، في عصر لم تكن فيه الركائز الواقعية والمادية لقوانين التطور التاريخي هذه موضوعات دراسة (لنفكره بالحالة التي كان يوجد فيها علم ماـقبلـالتاريخ)، ولم تكن فيه تيارات الفكر المهيمنة تعير نفسها لانضاج جهاز من المفاهيم ، طريقة قادرة على التغلب على هذه المعضلات : ان نظرية المعرفة الغالبة (مع الهندسة نموذجا) كانت بالاحرى قيدا يعيق كل تقدم في هذا الاتجاه .

لهذا السبب ان البحث عن العقل المحايث في التاريخ ، عن قوانين التطور الداخلي للمجتمع ، جرى ضد تيار نظرية المعرفة المهيمن ، ومثّل بالتالي كاقتراب غامض في احيان كثيرة ، تملؤه صور ـ استعارات ـ رموز ، من مقولات الجدل. وحدها هذه المقولات كانت تستطيع ان تعطي تعبيرا مطابقا عن قوانين تطور التاريخ والمجتمع . ان نفور غوته الشاب ، مثلا ، ازاء «عقلانية» زمنه ـ وتفلت من هذا النفور ، بشكل مثير للفضول ، بل بشكل ذي دلالة ، السبينوزية ـ يفسّر على وجه التحديد بواقع انه كان يبحث ، ولو بشكل غريزي خلال مدة طويلة ، عن المقولات الجدلية القادرة على الافصاح عن تطور الكائنات الحية ، كان يبحث عن تصور تاريخي للطبيعة . لذا فاللاعقلانيون الحيويون للطور الامبريالي طالبوا به كسلف . في حين ان تطور غوته الفكري ، انطلاقا من محاولات شباب طرائقيتها مترددة متلمسة ، قاده ، بعد طور تجربوية جذرية ، الى اعتناق الفلسفة

الكلاسيكية الالمانية في وجوهها الاقرب الى الجدل . يجب ان نضيف ان الموقف المتحفظ الذي وقفه غوته من الفلاسفة الكبار ، معاصريه ، يأتي من جهة من انه ذهب ابعد منهم بكثير في طريق المادية الفلسفية (لا شأن في ذلك لكونه عنـــد ماديته ، التي لم تكن يوما منسجمة باسم الهيلوزوئية hylozoisme [= الطبيعة حيوان كبير]) ومن جهة اخرى من انه امتنع دائما عن ان يدع نتائج بحوثه العلمية الخاصة تحبس في غلّ منظومة مثالية .

ان مثال غوته يبيّن بوضوح ما نرى اليه : نرى الى هذا الذي كان يعارض ان يحمل تصنيف لينه Linné الى المطلق ، نصير وحليف جوفروا سانت ايلــير Geoffroy Saint - Hilaire ضد كوفييه Cuvier ، سلف داروين – وليس الى بعض الحكم المتناثرة ، او حتى بعض محاولات الاجمال التي يمكن دومـــــا ان يستخلص منها (بتأويل من نوع «علم الروح» الذي يزدري التشريط التاريخـــي شيء يشبه اللاعقلانية .

سيان الى حد لا بأس به ان يكون مركز الاهتمام عند غوته هو تاريخ الطبيعة ، وعند فيكو او روسو او هردر هو تاريخيةكل الحوادث الاجتماعية ، أن تلعب فكرة الله عند معظم هؤلاء الاخيرين دورا اكثر ايجابية بما لا يقاس مما عند غوته . لنفكره مثلا بالوظيفة التاريخية لـ «العناية الالهية» عند فيكو . انه يعرّف هذه «العناية» كروح «تشكّل بأهواء البشر (وهم جميعا) متعلقون بمصلحتهم الشخصية ومحمولون هكذا على العيش في صحراء كما تعيش الحيوانات المتوحشة) المجتمعات المدنيـــة التي تتيح لهم ان يعيشوا في جماعات حقا بشرية» (٢٥) . نعتقد اننا نسمع هيغل حين يلخص فيكو في خاتمة مؤلفه الفكرة نفسها على النحـــــو الآتي : «فالبشر انفسهم والبشر وحدهم خلقوا هذا الكون من الشعوب : ذلك كان المبدأ الاول والذي لا جدال فيه لهذا العلم . ولكنه وُلد بلا اي شك من روح مغاير في احيان كثيرة ، بل مناف ، للاهداف الخاصة التي يلاحقها البشر والاعلى منهم دوما . هذا الروح أخضع هذه الغايات الخاصة لغاياته الاعلى واستخدمها دوما في سبيل بقاء النوع البشري على هذه الارض» (٢٦) . كما في وقت لاحق ، مع «فكر العقل» عند هيغل ، نحن هنا ، بالتأكيد ، امام صياغات مصوّفة تعبّر بشكل تشكيلي مطاوع عن علاقة لم تتابَع الى النهاية ولكنها لُمحت بعبقرية ، الامر الذي يفتح للجدل حقلا جديدا ، مع اسداله على تبادلات الفعل الجدلية حجاب المثاليـــة المصوّف المخادع . ولكن من الواضح ، لمن يقرأ فيكو بلا ظن مسبق ، ان تاريخه ليس له قوانين الا بذاته ، انه مصنوع من قِبل البشر انفسهم وانه بذلك قابل لان يُعرف عقليا . من الواضح ان فيكو في تحليلاته العينية يصرح بكلمة «العناية» بطريقة يطرد معها من السير الجدلي للتاريخ ، المفارق ظاهرا ، المتناقض للفهم ، ومـــع

---

٢٤ – فيكو ، علم جديد [بالايطالية] ، الترجمة الالمانية ، مونيخ ، ١٩٢٤ ، ص ٧٧ .

٢٥ – فيكو ، المرجع المذكور ، ص ٤٢٤ .

ذلك المحرِّك من قِبل عقالة اعلى ، كل مداخلة متعالية ، كل تدخل من علٍ . يجب اذاً أن لا ندهش اذا كانهذا العدو الصريح لنظرية المعرفة الديكارتية ينتهي، في نظريته عن مقولات العقل ، اقرب ما يمكن من السبينوزية . ان صيغته «نظام الافكار يجب ان يجري حسب نظام الموضوعات» (٢٦) تتميز عن سبينوزا في هذا فقط الا وهو ان هذه المادية ، مادية المقولات المفهومية ، يتصورها فيكو ، طبقا لاتجاهه «التاريخي» بحزم، على نحو اكثر حركية وديناميكية بكثير مما عند سبينوزا . بتعبير آخر ، انه يعدّل ويواصل السبينوزية في نفس الاتجاه الذي سيسلكه بعد قليل الجدل المثالي الالماني ، هيغل بشكل خاص .

ليس هنا مجال ان نعرض ، ولو تخطيطيا ، فلسفة فيكو ، واقل من ذلك ايضا ان نحاول تحليل فلسفات هردر او هامان او جان-جاك روسو . كان من الهام فقط ان نسم الاتجاه الجدلي اساسا الذي يحمل كل هؤلاء المفكرين على ادراك التاريخ البشري والمجتمعات الانسانية في حركتها اللازمة ، الى اخراجها من لعبة افعال وآلام البشر ، الى تصور عقالتها الداخلية ، اي قوانين التطور . اكانت القضية هي الاصل البشري المحض للغة ، التي يتصورها هردر نتاج قوى انسانية نوعيا ، درجة تطور للعقل البشري (ضد التفسير اللاهوتي لأصل اللغة) ، او كانت عند روسو هي مولد المجتمع المدني مع لامساواته المتولدة من ظهور الملكية والحبلى بثورات مقبلة ، القضية واحدة في كل الحالات . ليس ذا اهمية لاتجاه بحوثنا ان نعلم ما اذا كانت نظرية او اخرى من هذه النظريات او كان مفهوم او آخر من هذه المفاهيم التي حنبست فيها النظريات قد صمدت او صمد لتقدمات العلم اللاحقة . اكثر اثارة بكثير ان نضع في ضوء النهار اسلوب الفكر الذي ، من فيكو الى هردر ، تفتتح في الجدل التاريخي . ان التفاصيل التي أوّلت ، بعد اقتلاعها من سياقها التاريخي ، في اتجاه اللاعقلانية ، تغطي في اقصى احتمال ميولا ثانوية خاضعة ، الصياغة المصوّفة لوقائع وحقائق ما كان يمكن آنذاك ان تحصل بكيفية جدلية على نحو واع . الدرب الذي يقود من فيكو الى هردر يعني اغناء وتدعيما لعمارة العقل ، كما في زمنه الدرب الذي سلكه بيكن وديكارت . الخلافات التي تلاحَظ هنا بين مفكر وآخر ، وحتى التعارضات الحادة ، هي خلافات وتعارضات **داخل معسكر واحد بعينه** ، يناضل من اجل فلسفة ترتكز على عقالة العالم . ليس من مكان تنخلّ فيه الى تناحر بين العقلانية واللاعقلانية .

---

٢٦ ـ المرجع نفسه ، ص ١٠٠ .

II

الحدس الذهني لشيلنغ تجلياً أوّل للاعقلانية

ولدت اللاعقلانية الحديثة من الازمة الكبرى ، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ـ والفلسفية ايضا ـ التي تسم الانتقال من القرن الثامن عشر الى القرن التاسع عشر . الحدث الحاسم الذي يطلق المراحل الرئيسية للأزمة هو بالطبع الثورة الفرنسية ، حدث عالمي هي بغير المعنى الذي كانت به الثورات الكبرى التي سبقتها (الثورتان الهولندية والانكليزية) . هاتان لم تحققا انقلابات الا في النطاق القومي . انعكاساتهما الدولية كانت ، من حيث هي مشروعات او بدايات تحولات اجتماعية ، وبالتالي ايديولوجية ، اقل شأنا بما لا يقاس . الثورة الفرنسية هي الاولى التي كان لها انعكاسات هامة على البنية الاجتماعية لبلدان عديدة في اوروبا . تصفية الاقطاعية بدأت على ضفاف الراين ، وفي ايطاليا الشمالية ، وان بمقاييس اكثر تواضعا بكثير منها في فرنسا ١٧٩٣ ، حتى حيثما لم تظهر هذه التصفية ، باتت الحاجة الى تحويل النظام الاقطاعي والاستبدادي في أمر اليوم على نحو دائم . ونجمت عن ذلك في كل مكان سيرورة اختمار ايديولوجي ، حتى في بلدان مثل انكلترة كانت قد عملت ثورتها البرجوازية . اذ في ضوء حوادث فرنسا ظهرت بوضوح في تصفية الاقطاعية في انكلترة نواقص صارخة .

ان **الجديد** يفرض نفسه بقوة لا يبقى معها مجال لا للدفاع عنه ولا لمهاجمته

بنفس الكيفية السابقة . ليس صدفة ان تكون التاريخية الحديثة قد ولدت من هذه الصراعات : التصور الجدلي للتاريخ يظهر في الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ، علم التاريخ يحقق قفزة نوعية عند المؤرخين الفرنسيين في عهد الاعادة ، الروح التاريخية في الادب تظهر مع ولتر سكوت و مانزوني و بوشكين . صحيح ان الروح المناهضة للتاريخ المنسوبة للانوار هي خرافة ، هذا لا يمنع ان ما يلوح الان يذهب ابعد بكثير من ايحاءات هردر . ولكن ينكشف من جهة اخرى ان **القديم** هو ايضا لم يعد ممكنا الدفاع عنه بالطرق القديمة . مهما كانت قلة رومانطيقية برك Burke فالتاريخية الزائفة الرومانطيقية مشتقة منه : حذف التطور والتقدم في التاريخ ، باسم تاريخية يزعمون انهم عمقوها وهم نزعوا عقلها .

ولكن ، في الوقت نفسه ، الافق الذي تفتحه الثورة الفرنسية يتخطى افق الطبقة البرجوازية . وقد ظهر تعبير مباشر عن ذلك في انتفاضة بابف Babeuf (وهي ايضا تقدم فرقا ذا دلالة مع حقب سابقة : صداها الدولي كان اكبر بشكل محسوس من صدى ثورات توماس منتسر و«المساوين» الانكليز) . والامر أوضح عند الاشتراكيين الطوباويين ، الذين لا يمكن كذلك فصل منظوماتهم وطرائق فكرهم عن الزلزال الكوني الذي احدثته الثورة الفرنسية . الازمة العامة للايديولوجيا ، التي يمثل الطوباويون راسها الموجه نحو المستقبل بأشد وضوح، خرجت من تناقضات الثورة الفرنسية نفسها وانجبت شيئا جديدا بصورة جوهرية ، حتى حيث يبقى الخط الرئيسي للتطور برجوازيا في اساسه . لقد عرّف انجلز في صيغة مؤثرة العصب المركزي لهذه الازمة : أن فلسفة الانوار الفرنسية ، الاعداد الايديولوجي للثورة الفرنسية ، كانت تطمح الى ان تحقق فيها وبها «حكم العقل» . الثورة انتصرت ، حققت حكم العقل ، ولكننا «نعلم اليوم ان هذا العهد ، عهد العقل ، لم يكن سوى عهد البرجوازية المثلّن» (١) . هذا يعني ان التناقضات الداخلية للمجتمع البرجوازي ، التي كانت تظهر بشكل تنبئي عند هذا او ذاك الفيلسوف او المعاصر للانوار (من ماندفيل و فرغسون Ferguson الى روسو و لنغه Linguet) ، اضحت الان تندفع من قبل ثقل الوقائع الواقعية الى مستوى الاهتمام الاول . ومدى هذه التجربة شددته نتائج الثورة الصناعية في انكلترة ، رغم أن الازمات الاقتصادية الكبيرة الاولى التي أفصحت بقسوة عن تناقضات النظام الراسمالي ، لم تنشب الا في العقد الثاني من القرن ١٩ . كانت النتيجة على صعيد الايديولوجيا ان الطابع المتناقض للمجتمع البرجوازي ، الطابع الذي كان حتى ذلك الحين يُستشعر وحسب ، ظهر الان في اعين الجميع بوصفه المعضلة المركزية لهذا المجتمع . لذا فان الفلسفة الاجتماعية، لئن كانت قد اتخذت وجها تاريخيا وجدليا ، فقد صارت الان تاريخية وجدلية

---

١ ـ انجلز ، آنتي دوهرنغ ، ص ٥٠ .

بمعنى آخر تماما. ما لم يكن موجودا الا في شكل استباق واستشعار صار برنامجا يصاغ بوضوح متزايد : جعل الجدل التاريخي العمود الفقري للفلسفة . هذا ما يعطي الهيغلية كل اهميتها . في انضاج طريقة الفكر الهيغلية ، المسألة : «كيف نحقق قبضا مفهوميا على الثورة الفرنسية ؟» تلعب دورا حاسما . الحل الذي يعطيه هيغل لهذه المسألة يتخطى كثيرا ، من حيث مداه ، الظاهرة التاريخية ، ظاهرة الثورة الفرنسية : تحوّل الكم الى كيف ، تصور جديد بين الفرد والنوع الانساني ، الخ . . . . ولكن الوقائع الجديدة التي اتى بها التاريخ تدفع النقد من اليمين هو ايضا على ارض جديدة: من الرومانطيقية و«المدرسة التاريخية في الحقوق» حتى كارلايل Carlyle ، يمكن ان نتتبع خط دفاع جديدا تماما عن النظام القديم (حتى وبما فيه العصور الوسطى) ، مرتبطا بتحطيم العقل التاريخي .

يقينا ليس من قبيل الصدفة ان الازمة الكبيرة في علوم الطبيعة تجري بموازاة ازمة العلوم الاجتماعية . مع اكتشاف سلسلة كاملة من الظاهرات الجديدة ، لاسيما في الكيمياء وفي البيولوجيا ، يتاكد نقد التصور الميتافيزي والميكانيكي للعالم اكثر فاكثر . يزداد وضوحا الشعور بأن الفكر المرتكز على علمي الهندسة والميكانيك ، وفيزياء وفلك القرنين ١٧ و١٨ مدينان له بانتصاراتهما ، عاجز عن الإفصاح عن جملة الظاهرات الطبيعية . ان ازمة نمو فلسفة الطبيعة لا تنحصر في المعضلات البسيطة لإنضاج المفاهيم . منها ايضا يبدأ يبرز نظر تاريخي : انظر نظريات كنط و لابلاس الفلكية ، اكتشافات الجيولوجيا وعلم المستحاثات ، بدايات نظرية التطور ، المعارضة المتعاظمة ضد النظمات الميكانيكية الكبرى كنظمات كوفيه ولينه ، عند غوته ، جوفروا سانت ايلير ، لامارك ، الخ .

معادة الى هذا الاطار وموضوعة فيه ، ان دلالة فلسفة الطبيعة الالمانية ، وبشكل خاص فلسفة الطبيعة عند شيلنغ الشاب ، تظهر بوضوح . هنا بالفعل نرى اول محاولة لربط هذه الاتجاهات في كل طرائقي وفلسفي . هنا ايضا ، القضية لم تعد قضية هرب او «تغلب» بواسطة المنطق الصوري على التناقضات الجدلية التي تظهر بوضوح متزايد في العدد الكبير والمتزايد من وقائع التجربة ، بل هي وضع هذه التناقضات وتجاوزها الجدلي او تركيبها في مركز الطريقة الجدلية الجديدة . انجلز يحترز من ان يحكم على الفلسفة الجديدة للطبيعة ، على نظرياتها وطرائقها ، من وجهة نظر النتائج المحرَزة ، التي غالبا ما تغرق في المحال والعبث . ولكن هذا ما فعله ، فيما عدا استثناءات نادرة ، علماء النصف الثاني من القرن التاسع عشر . اما انجلز فيعلن : «فلاسفة الطبيعة هم الى علم الطبيعة الجدلي بشكل واع ما الطوباويون الى الشيوعية الحديثة» (٢) .

في حين ان المنظومات الكبرى في القرن ١٧ كانت تقوم بالتركيب الفلسفي

---

٢ ــ انجلز ، انتي ــ دوهرنغ ، ص ٤١ .

للنتائج التي كانت تبلغها على قاعدة اكتشافات العصر الكبرى ، بمساعدة طريقة سكونية وهندسية من حيث الجوهر ، نرى الان بزوغ محاولة جديدة : تصور الكون قبل ظهور الانسان وعالم المجتمعات الانسانية كسيرورة تاريخية وحدوية . الروح ، الصورة المركزية لهذه السيرورة المثلثة ، متصوّر في الوقت نفسه مآلها ، نتيجتها . لذا فان شيلنغ يتحدث عن تكوّن الفلسفة بوصفه «رحلة ملحمية للروح» ، فيها الروح ، الذي يعمل بادىء بدء بشكل غير واع على اخذ وعي ذاته، ينتهي الى الاستيلاء ، بوعي كامل لذاته ، على وطنه الاصلي وواقعه الماهوي . ففي اطار الجهود المبذولة لاعطاء تعبير فلسفي للمعضلات الكبيرة التي طرحها التقدم العلمي غداة الثورة الفرنسية ، في عصر الانقلابات الكبرى في علوم الطبيعة ، تولد طريقة شيلنغ الجدلية . انها تسعى الى اعطاء هذه الحزمة العملاقة من المعضلات جوابا فلسفيا ، الى الارتقاء بالفلسفة الى مستوى العصر . ان وضع المانيا الاجتماعي المتاخر جعل ، بالضرورة ، ان هذا الانعطاف القوي نحو الجدل ، المعضلة الرئيسية للطريقة الفلسفية ، لم يمكن حصوله الا بكيفية مثالية . كذلك ليس صدفة حصل هذا التغير بصورة رئيسية في المانيا ، التي صارت حينئذ الامة القائدة في الفلسفة كما كانت فرنسا في القرن الثامن عشر وكما ستكون روسيا بعد ١٨٤٠ . القوة والعاطفة اللتان بهما يضع الفكر البرجوازي هذه المسائل ويجيب عنها مردهما وجوده في حقبة اعداد للثورة الديمقراطية ، التي يفتح لها ايديولوجيا الطريق .

ولكن ، لما كانت الطريقة الفلسفية لقوى التقدم تصير هي الجدل المثالي والتاريخي ، فقد اضطرت الرجعية للجوء في الفلسفة الى اسلحة جديدة . التجربوية الانكليزية ، كما نجدها عند برك Burke ، انتهت مع الزمن الى تخييب حتى انصارها في المانيا . شعروا بالحاجة الى الذهاب ذهاب فيلسوف الى بعد برك ، بالحاجة الى «تعميق» مذهبه في اتجاه ومعنى اللاعقلانية . وكذلك الامر بالنسبة لفلاسفة زمن الاعادة الرجعيين في فرنسا . ان الحركة نحو الجدل تملي ايقاعها على كل الفلسفة ، تحدّد كيفية طرحها للمعضلات ــ وأخيرا ترغم الرجعية على تشويه المبادىء الفلسفية الجديدة : هكذا ففي المانيا بالضبط ، على ارض النضال من اجل الجدل الجديد وردّ عليه ، تأسست اللاعقلانية الحديثة .

في البداية ، علاقات التنافي هذه بين الجدل واللاعقلانية بالغة التعقيد . ولو فقط لان اتجاهي الجدل العامل في الطبيعة او في المجتمع هما في آخر الحساب متكاملان ، ولكنهما غير متماثلين تماما ، اذاً قابلان للفصل في الفكر . ان اهتمام شيلنغ الشاب يقع قبل اي شيء على السيرورات الطبيعية ، ويبدو للوهلة الاولى انه انطلاقا من هذا سيصنع نظرية عامة للجدل . اما نقطة انطلاق هيغل ومركز ثقل جدله فهما ، على العكس من ذلك ، المجتمع ، رغم ان منظومته في شكلها المنجَز تمثل ذروة الطريقة الجدلية في فلسفة الطبيعة . عدا ذلك نلاحظ في هذه الحقبة تراكبات هي في احيان كثيرة مفارقات بالغة . هكذا فان أوكن Oken ، الذي

تمثل فلسفته الجدلية للطبيعة تقدمية العصر في شكلها الاكثر عيانية ، راديكالي في السياسة ايضا ، جذري في آرائه عن المجتمع وفي رؤيته للعالم . ولكن بادر Baader ، الذي يتعاطف مع التصور الجدلي للطبيعة ، وجه بارز من وجوه الاعادة ، من وجوه الردة في التاريخ وفي الفلسفة . ونفوذ شيلنغ ولد بنفسه انشطارات مماثلة .

اذ في مركز هذه الازدواجات ، يوجد شيلنغ الشاب نفسه . مصدرها في طباعه ، الطباع التي كتب عنها ماركس ، في الاربعينات ، الى فويرباخ ، يقول : «ان فكرة شباب شيلنغ الصادقة والصائبة (نستطيع حقا ان نؤمن بما عند خصومنا من أمور جيدة) ، التي من اجل تحقيقها لم يكن لسوء الحظ يملك عضوا آخر سوى الخيال وطاقة اخرى سوى غروره ، مع قابلية لان يثار وقابلية لان يستقبل نسائيتين تماما ...» (٣) . هذا الحكم ليس الا في الظاهر مفارقا : بالضبط هذا الطبع هو الذي هيأ شيلنغ لدور مدشّن ــ ملتبس ــ للمثالية الموضوعية . انه يمشي في هذا الاتجاه بنصف وعي . بالرغم من انه في يفاعته تحمس مع صديقيه هيغل وهلدرلين Holderlin للثورة الفرنسية ، فانه لم يع الا بشكل بالغ النقص المدى الفلسفي لهذا الانقلاب الاجتماعي . حين ، في وقت لاحق ، وقد اصبح رسميا الممثل الرئيسي للمدرسة الجديدة ، مدرسة المثالية الموضوعية، ادرج في منظومته المجتمع والتاريخ ، ستكون الاعادة ، ستكون الردة ما بعد الترميدورية ، قد أثرت عليه تأثيرا بالغ العمق .

الاهتمام الفلسفي لشيلنغ يقع اذاً في الاصل على الحالة الجديدة التي خلقت في علوم الطبيعة . واذ فتنته هذه العلوم فهو ، بسذاجة وتقريبا دون ان يفكر في الامر ، يتبنى بلا شرط ولا استثناء شكل الجدل الاكثر تطورا آنذاك. جدل فيخته آنياً، يحصر طموحه في ارادة اتمام هذا الجدل بتطبيقه على فلسفة الطبيعة. وهو يعتقد ان الجدل الموضوعي لفلسفة للطبيعة انما يتفق مع **مذهب العلم** (٤) . فهو لا يرى اذاً ومن الوهلة الاولى ان مجرد حقيقة جدل في الطبيعة يفترض مبدأ موضوعية يجعل هذا الجدل غير قابل للاتفاق مع الجدل الذاتي تماما لفيخته . فيخته رأى على الفور انه اعتبارا من هنا يفترق الطريقان . ونجم عن ذلك نقاش بالرسائل بينه وشيلنغ . ولكن هيغل هو الذي تمكّن من دفع شيلنغ الى الامام ، هو الذي قاده الى القطيعة مع المثالية الذاتية . هو الذي ، في سير هذا النقاش، اعطى اسباب هذه القطيعة صياغة فلسفية . في الحاصل ، ساعد شيلنغ على ان يصير ــ قدر الامكان ــ واعيا لاكتشافاته ذاتها .

ولكن شيلنغ لم يصر في يوم من الايام واعيا اياها تماما . حتى في فترة تعاونه مع هيغل ، في يينا ، ليس من مكان يظهر فيه ان شيلنغ قد رأى حقا

---

٣ ــ طبعة ميغا ، الباب ١ ، المجلد ١ ، ٢ ، ص ٣١٦ .

٤ ــ المؤلف الرئيسي لفيخته (ملاحظة المترجم الفرنسي) .

بوضوح في الطريقة الجدلية الجديدة . مع ذلك ، ان هذه المسيرة الاولى لشيلنغ، العبقرية لانها تحوي العديد من العناصر التي تبشّر بالمستقبل بل وتخطو (بصورة غير واعية) بضع خطوات في اتجاهه ، هي ما يجعله الوجه المركزي في الفلسفة الجديدة ، هي ما يجعل بداياته الشمس المركزية التي تسمى اشعتها ، على اليسار ، غوته ، أوكن ، تريفيرانوس Treviranus ، وعلى اليمين، ، بادر وغورس Goerres . (ان بناء إردمان Erdmann الذي يشتق من شيلنغ اوكن ، وبادر في آن معا ، هو من هذه الحيثية بالغ الذكاء) .

لننظر الان عن قرب اكبر قليلا الى بدايات شيلنغ الفلسفية . بتصفيته من مثالية كنط المتعالية الشيء ــ في ــ ذاته ، فيخته يحوّل فلسفته الى مثالية ذاتية من طراز بركلي ، محققا هكذا ما كان كنط نفسه يدعوه «فضيحة للفلسفة» . ولكن **مذهب العلم** لا يصادر ــ كما فعل بركلي او كما سيفعل شوبنهاور مع «حجابه» ، «حجاب مايا» ــ وراء عالم الظاهرات المتصوَّرة بشكل محض ذاتي ، لا يضع مسلّمة إله مسيحي او «ارادة» (لا علاقة لها ، هي ، مع المسيحية) كمبدأ ميتافيزيقي اخير . انه يريد ان ينشر كل كوسموس المعرفة انطلاقا من جدل الانا واللاانا بكيفية منغلقة على نفسها ، محايثة ، خالقة تلقائيا ومحركة ، بقدر ما كانت طريقة سبينوزا في نشر عالمه انطلاقا من الفكر والامتداد . وبذلك يرتدي انا فيخته في تاريخ المثالية وظيفة طرائقية وفلسفية جديدة . لا لان فيخته يمتنع عن مماثلة هذا الانا بالوعي الفردي ــ انه على العكس يميل الى استنتاج الثاني من الاول جدليا ــ ، بل لان هذا الانا (بصورة مستقلة عن مرامي فيخته الواعية وبل ضدها) ما كان يستطيع ، بحكم الضرورة الداخلية لمنظومته ، الا ان يتولى دور الماهية عند سبينوزا ، او افضل ايضا دور الروح الكلي ــ الكوني لهيغل . في الشق الذي فتحه هذا الانقطاع الداخلي للمنظومة الفيختية ــ التي كان لتناقضاتها الخفية ان تتظاهر في وضح النهار بعد ازمته الفكرية ــ ، تستطيع فلسفة الطبيعة لشيلنغ الشاب في البداية ان تندرج بلا قسر . يستطيع شيلنغ ان يعتقد نفسه تلميذا ومواصلا منسجما لفيخته ، بتدبّره هذا الجانب السبينوزي في الفلسفة الفيختية حتى جعله عمود فلسفته الخاصة هو ، دون ان يلاحظ انه في الواقع انما يفجّر ويحوّل الى دخان كل التركيب المصطنع والمفتعل لـ **مذهب العلم**.

ومع ذلك ، كان ذلك خطوة كبيرة الى الامام : المثالية الموضوعية، الجدل المثالي، بات بامكانهما ان يتفتحا . لسوء الحظ ، ان رفع الالتباس الفيختي حَصل عليه لقاء التباس من مرتبة اعلى . انا **مذهب العلم** يترجح على الدوام بين نظرية المعرفة الخالصة المحضة (المتعالية ــ الذاتوية) ومبدأ واقع موضوعي ، بين «الوعي المطلق» لكنط وهذا الخالق للطبيعة والتاريخ الذي سوف يكونه روح هيغل . شيلنغ يختار الثاني . وبذلك يدخل في اسس منظومته شيئا ما يحضر بوصفه في آن معا موضوعيا ، مستقلا عن الوعي الانساني ، وذاتيا ، صادرا عن الوعي الانساني . اذاً فمنذ شباب شيلنغ نرى تظهر ازدواجية ومذهب المثالية الموضوعية . فهو من

جهة ، يحرص على التميز بوضوح عن المثالية الذاتية ويسعى الى حل المعضلات التي تتركها بلا حل (جوهر الواقع الموضوعي ، قابلية الشيء - في - ذاته لان يعرف) . ولكنه من جهة اخرى ، يعود دائما الى السقوط في نظرية المعرفة ، في اغلاط المثالية الذاتية . الامر فاضح بشكل خاص عند شيلنغ الذي لم يقطع يوما بشكل واضح مع فيخته .

ان مبدأ هذه الفلسفة الاخير ملتبس بالضرورة . انه يتردد بين تقارب مع المادية (واقع مستقل عن الوعي) وتصور لله حلولي مثالي ، تصور ما ان يتعين بالتطبيق على حياة الطبيعة والمجتمع حتى يغادر عمومية سبينوزا وتجريده الرفيع - الامر الذي يستتبع بالضرورة الرجوع نحو إلهوية ما .

ولكن لننظر عن قرب اكبر قليلا الى اللون الخاص لالتباس المثالية الموضوعية هذا عند شيلنغ ، وبشكل خاص عند شيلنغ **الشاب** . التذبذب بين التصور المادي والملحد لهذه الماهية السبينوزية التي جعلت حية ومتحركة وتاريخية ، وتأويلها الصوفي والاسطوري ، هو عنده فظ شرس على نحو خاص (هذا بالنسبة للخطوط الكبيرة وبدون الدخول في الصياغات التفصيلية) . ان **هاينتس فيدربورست** Heinz Widerporst يكشف من جهة تصورا لفلسفة الطبيعة ذا طابع مادي متطرف ، ولكنه يسم من جهة اخرى النقطة التي اعتبارا منها تبدأ صوفية ياكوب بوهم Jacob Boehme ، الفيلسوف «الموضة» للرومانطيقية ، تمارس تأثيرا قويا على شيلنغ (٥) . اجل ، في فلسفة المدرسة الرومانطيقية ، هذه الاتجاهات الصوفية هي التي تهيمن ؛ وعلى العكس فما يميز شيلنغ الشاب ، هو انها عنده موازنة باتجاهات مادية . سيكون من الواجب تبيان لماذا كان على الاتجاهات الصوفية إن تنتصر حتما . ولكن من المناسب ان نلاحظ انه في نهاية حقبته في يينا يضع فلسفته تحت رعاية جوردانو برونو Giordano Bruno ، رغم انه، وهو يفكر انه بذلك يستطيع ان يؤسس امكان معرفة الشيء - في - ذاته، يقترب من نظرية المثل [الافكار] الافلاطونية، مما يشدد ايضا ازدواجية موضوعيته. فهو من جهة ، بتعارض جذري مع كنط وفيخته ، يدخل نظرية الانعكاس في الفلسفة المتعالية . ولكنه من جهة اخرى ، يعطيها شكلا ذا طابع مثالي متطرف وصابا في الصوفية . هذا الترجح بين الاتجاهات التقدمية والافكار الرجعية في قلب المثالية الموضوعية يميز حقبته في يينا . بما انه يتماثل بشكل حميم جدا مع هذه كما مع تلك ، فانه يحتل حينئذ مكانا اصيلا ، متوسطا بين فلسفة الطبيعة لـ غوته و«المثالية السحرية» لـ نوفاليس Novalis .

ان «فكرة الشباب الصادقة والصائبة» لشيلنغ تتلخص في اكتشاف الجدل في سيرورة تطور الطبيعة وصياغته الفلسفية . لقد رأينا ان ضرورة تصور معرفة

---

٥ - التباس هذا الاتجاه المزدوج موجود اصلا عند ياكوب بوهم نفسه . انظر ماركس وانجلز، العائلة المقدسة ، مقطع مذكور في : دراسات فلسفية ، باريس ، م. ١ . ، ١٩٥١ ، ص ٩٠ .

الطبيعة تصورا جدليا ، وبالتالي تجاوز طريقة القرنين ١٧ و١٨ الميتافيزيـــة والميكانيكية ، كانت اتجاها عاما للعصر . من بين كل تعبيراته ، التعبير الذي كان سينكشف الاكثر تأثيرا على الفلسفة الالمانية كان «نقد الحكم» لكنط . كنط يحاول اعطاء معضلات الحياة صياغة فلسفية . يصطدم عندئذ بجدل الممكن والواقع ، الكل والجزء ، العام والخاص . ان التجاوز الجدلي للفكر الميتافيزي يظهر عند كنط في شكل جذع مقطوع . ولكن هذا الشكل اثر على بعض الموضوعات المعرّفة جيدا من موضوعات اللاعقلانية الحديثة في بداياتها ولاسيما موضوعات شيلنغ الشاب ، تأثيرا واضحا محددا بحيث يجب علينا ان نعيّن طابعه باقتضاب . اولا باول كنط يماثل الفكر ــ وهو يقول «فكرنا» ، الفكر الانساني ــ مع اشكال فكر ميتافيزياء القرنين ١٧ و١٨ . تنجم عن ذلك مثلا ، في مثال جدل الخاص والعام، صياغة من هذا النوع : «ان فهمنا له اذاً هذا الخاص بالنسبة للحكم ألا وهو ان ، في المعرفة التي يوفرها لنا ، ان الخاص ليس محدّدا من قبل العام ، وانه بالتالي لا يمكن ان يُشتق فقط من هذا الاخير . الا ان هذا الخاص يجب ، في تنوع الطبيعة ، ان يتفق مع العام (بمفاهيم وقوانين) كي يُنزل تحت جناحه . وهـــو اتفاق عرَضي جدا في هذه الظروف وبلا مبدأ حدده الحكم» (٦) .

ولكن كنط لا يكتفي بهذه المماثلة بين الفكر الميتافيزي والفكر «الانساني» بوجه عام ، انه ينعت هذا الاخير بـ «الخطابي» او «المحاكِم» discursive ويضعـه بشكل صلب في معارضة الحدس . في هذه الشروط ، انه لا يستطيع ان يجد حلا غير هذا الحل : اصدار مطلب او اشتراط «فهم حدسي» «لا يذهب من العام الى الخاص وهكذا الى الفردي (بواسطة مفاهيم) ، وبالنسبة له لا يكون موجودا هذا التوافق العرَضي للطبيعة مع الفهم فيما يتصل بإنتاجـــات هذه الاخيرة حسب **قوانين خاصة** . وهذا اصل الصعوبات الكبيرة جدا التي يجدها فهمنا في اعـادة تنوّع هذه القوانين الى وحدة المعرفة» (٧) . هكذا يقود كنط الفكر نحو «فكرة» او «مثال» «ذهن انموذج عالٍ» «intellectus archetypus» ، «فكرة» فهم حدسي ، وهي فكرة على حد قوله لا تحتوي على تناقض داخلي ولكنها تبقى بالنسبة للحكم الانساني محض فكرة .

من السهل تبيان وجوه الضعف المثالية والذاتوية في هذا الموقـــف الكنطي ، خصوصا فيما يتصل بمماثلة الجدل والحدس ، التي تجعل كنط عاجزا عن ايجاد الوصل مع محاكماته اللاادرية . ليس فقط «الفكرة» معطاة للفكر الانساني بوصفها مهمة او واجبا (aufgegeben ، فوق المعطى ، مشروع ، رسالـــة ...) وليس بوصفها واقعا او واقعة او حقيقة (gegeben ، معطى ، منتَج ، حاصل ...) ،

---

٦ ــ كنط ، **نقد الحكم** ، الفقرة ٧٧ (ترجمة Gibelin ، ص ٢٠٨) .

٧ ــ المرجع نفسه ، ص ٢٠٨ .

اذن هي وراء او فوق متناولنا ، ولكن موضوعاتها ايضا مطروحة من قبضـات البحث العلمي العملي . كنط يشدد على ذلك بمفردات مطابقة بصدد مسالـة معرفة ما اذا كان يمكن معرفة التطور في الطبيعة : «ذلك يكون حماقة من جانب البشر ان ينووا نية كهذه او ان يأملوا انه سيظهر في احد الايام نيوتن ما ، يكون قادرا على افهامنا انتاج نبتة من العشب بموجب قوانين طبيعية لم تنظمهـا اية نية ...» (٨) .

مع ذلك : كان مجرد طرح هذه المعضلات دفعا اول يحرك الصياغة النظريـة والعملية لمعضلات الجدل . لا شيء اكثر دلالة من الكيفية التي يرد بها غوته هنا على كنط . حكمته العملية تتجلى في كونه ، ضمنا ولكن تماما ، يرفض على حد سواء توجه كنط الحصري نحو الفكر الحدسي واستنتاجاته اللاادرية والمتشائمة عن منظورات معرفة الطبيعة من قبل الانسان . في نظره ، ليس هنا سوى مهمة جديدة ، ويمكن قيادتها الى حل . عن ممارسته العلمية الخاصة ، يقول ، ملمحا بوضوح الى كنط : «لو كنت دفعت ابعد دون ان اتوقف ، اولا بشكل غير واع ، بالغريزة ، نحو هذا الذهن الاصيل ، هذا الذهني الانموذج ، لكنت حتى نجحت في بناء عرض للطبيعة ، وما من شيء كان ليستطيع بعد ذلك ان يمنعني من ركب مركب **مغامرة العقل** ، كما يقول عجوز مدينة كونيغسبرغ» (٩) . فلسفتـه للطبيعة وإستيطيقاه مليئتان على حد سواء بأسئلة واجوبة عيانية ، فيها الجدل الذي يضعه هنا كمصادرة او مسلمة يتأكد فعليا ، دون ان يقف ويلح في اي مكان على التنافي الكنطي بين الفهم الخطابي والفهم الحدسي .

الامر يختلف تماما عند شيلنغ الشاب . بالنسبة له ، هذه الفقرات التـي غدت شهيرة من **نقد الحكم** ليست ، كما بالنسبة لغوته ، تحريضا على التقـدم المنسجم في الطريق الذي كان قد سلكه . بل هي نقطة الانطـلاق الواقعية ، الفلسفية ، في نضال من اجل التغلب في آن معا على مثالية فيخته الذاتية وعلى الفكر الميكانيكي والميتافيزي في فلسفة الطبيعة الذي كان موجودا قبله . لهـذا السبب ففي فلسفة شيلنغ يلعب التعارض بين العقل الخطابي والعقل الحدسـي دورا حاسما . ان فلسفته للطبيعة ، ومرماها الاساسي هو تجاوز التصـور الميكانيكي والميتافيزي للطبيعة ، تحاول الانعطاف نحو الجدل في شكل امـر بالانصراف تصدره الى مقولات الفهم المحض للانوار . هذا يضطره الى البحث عن « ناظم » («organon») جديد للمعرفة الفلسفية ، يسمح بتناول الواقع من موقع مختلف ، اعلى كيفا ، جدلي . التنافي بين الحدسي والخطابي ، وهو اشرس ايضا مما عند كنط ، ولكنه مشدد على نحو مختلف ، يقع اذا في مركز نظريـة المعرفة لشيلنغ الشاب ، ويتخذ الوجه الذي سيحتفـظ به طويلا ، وجـه

---

٨ ـ المرجع نفسه ، الفقرة ٧٥ (ترجمة جيبلين ، ص ٢٠٣) .

٩ ـ غوته ، محاولة بعنوان : **ملكة الحكم الحدسية** . [كنط هو فيلسوف كونيغسبرغ] .

« الحدس الذهني » .

مدهش ربما ، ولكنه ذو دلالة ، أن نرى ان هذه المقولة الرئيسية في منظومة شيلنغ الشاب انما يدخلها ويطبقها ، ان صح القول بدون ان يؤسسها ، بدون ان يفسرها ، ذات يوم . من هذا الذي كان بالضبط يوحي لكنط بشكوك عن الواقع الانساني وعن امكان تحقيق «الذهن الانموذج» عمليا ، اي تجاوز احجار حدود الفكر الخطابي (بتعبير آخر الفهم الميتافيزي) ، يستنتج شيلنغ ، بلا اكثر ، الحدس الذهني بوصفه بديهية جلية .

في المانيا ذلك الحين ، كانت معضلة الجدل في الجو . فلسفة كنط وفيخته المتعالية كانت اصلا مليئة بالجدل في شكل بذرة . كل محاولة تقدم على قاعدة علمية في جلاء معضلات الزمن الكبيرة كان عليها بالضرورة ان تنتهي الى طرح مسائل جدلية والى تجلية حدود الفكر الميكانوي والميتافيزي . الوجه الافضل ، الاكثر ايجابية ، لشيلنغ الشاب ، هو انه كان يجد نفسه على الدوام منساقا الى ملاحظة وتسجيل الجوهر المتناقض للظاهرات الطبيعية وبذلك عينه موضوعية ووحدة سيرورة الطبيعة وانه كان يفصح على الدوام عن هذه الآراء الجديدة ـ حتى حين كانت بلا قيمةعلمية وبلا اساس فلسفي كاف ـ باقصى عزم وجراة وجذرية. نجم عن ذلك بالنسبة له وجوب الانفصال عن فلسفة الانوار وعن فلسفة كنط وفيخته سواء بسواء . ما يبعده عن الاولى هو الضرورة التي يدركها ، ضرورة انضاج مفاهيم جديدة جذريا ، قادرة بالضبط على اعطاء تعبير فلسفي للتناقض بوصفه اساس الظاهرات الطبيعية . وليكف ان ناخذ كمثال مسالة الحياة (١٠) : «الحياة ـ يكتب شيلنغ ـ تولد من التناقض في الطبيعة ، ولكنها لكانت تنطفىء تلقائيا لو لم تكن الطبيعة تبقى في صراع معها ... . لئن كان التأثير الخارجي والمضاد للحياة يخدم على وجه التحديد ابقاءها وصيانتها ، فبالمقابل ما يبدو **الاكثر صلاحا وملاءمة** للحياة ، ما يجعلها عصية بشكل مطلق لهذا التاثير ، لا بد ان يسبب ضياعها ، وهذا يؤكد ان ظاهرة الحياة مفارقة حتى في اختفائها . المنتَج (١١) ، ما دام منظما متعضيا ، لا يمكن ابدا ان يغرق في اللاتميز... الموت هو العودة الى اللافرقية العامة ... . الاجزاء المكوِّنة ، التي كانت قد طرحت من العضوية الشاملة ، من الكل العضوي ، ترجع تدخل فيه ، وبما ان الحياة ليست شيئا آخر سوى مجموعة قوى طبيعية من انواع عادية عامية ولكن حُملت الى حالة اعلى ، فما ان تكف هذه الحالة عن الوجود حتى يعود المنتَج الى السقوط تحت هيمنة هذه القوى . ان القوى عينها التي ابقت الحياة لفترة ما هي ايضا التي تنتهي الى تدميرها : لذا فالحياة نفسها ليست **شيئا ما** ، بل هي فقط ظاهرة

---

١٠ ـ شيلنغ ، المرجع المذكور ، ١ ، ٣ ، ص ٨٩ ـ ٩٠ .

١١ ـ اي العضوية الحية (ملاحظة المترجم الفرنسي) .

انتقال او مضي بعض القوى من هذه الحالة العليا في حالتها العادية ، حالة كل لافرقي » .

نرى هنا بوضوح ما يفرق فلسفة الطبيعة لشيلنغ عن الفكر الميتافيزي ، ولكن ايضا ما يفصل جدله عن جدل كنط وجدل فيخته . فعند هذين ، التناقضات الجدلية تولد دوما فقط من العلاقات بين مقولات الفهم ـ الذاتية ـ وواقع موضوعي (مفترَض عند الاول غير قابل لان يُعرف ، وعند الثاني مدوّن في شكل «لا انا») . اما عند شيلنغ الشاب فالتناقض الجدلي كيف حاسم ، ملازم للواقع الموضوعي ذاته ، وهذا الامر يقوده من حين الى آخر الى الاقتراب بشكل هائل من المادية . الجدل اذاً ليس مشتقا بالاصل من الذات العارفة . يجب ان يتعبّر في الذات ، بوصفها القفا الذاتي للواقع في كل علاقاته ، تحت شكل جدلي ، بالضبط لان جوهر الواقع الموضوعي هو نفسه جدلي .

يقينا ، وهذا ما نعلم من قبل ، لئن كان الجدل عند شيلنغ موضوعيا ، فذلك بمعنى مثالي . انه يرتكز على مذهب تماثل او هوية الذات والموضوع بوصفها الاساس الاخير للواقع ــ و ، على سبيل العاقبة ، للفلسفة . هذه «الرحلة الملحمية للروح» التي كنا نتحدث عنها آنفا هي على وجه التحديد السيرورة التي بها ، حسب مفردات شيلنغ ذاتها ، قدرة الطبيعة على الخلق ، التي لا تعيها الطبيعة ، تبلغ في الانسان الى الوعي ، الى وعي الذات ــ وعي الذات الجذري بمعنى ان المعرفة الفلسفية للعالم ، حين تكون مطابقة لموضوعها ، تعبّر عنه بشكل صحيح بالضبط لانها ليست سوى الارتفاع الى وعي ما أنتجته السيرورات الطبيعية والموضوعية بصورة غير واعية ، لان وعي الذات هذا ليس هو نفسه سوى النتاج الاعلى لهذه السيرورات الطبيعية .

نرى هنا شيلنغ يواصل في اتجاه الديناميكية والجدل والتاريخ ، كما حاول ذلك فيكو من قبل ، نظرية ــ معرفة سبينوزا ، التي تقول «ان نظام وتسلسل الافكار مماثل لنظام وتسلسل الاشياء عينها» . بالتأكيد ، لم يخط شيلنغ هذه الخطوة الى الامام نحو الفكر الجدلي الا بثمن تعزيز للالتباس المثالي . يمكن ان نعترض فنقول انه عند سبينوزا نفسه ليست العلاقات القائمة في نظرية المعرفة بين محمولَي الماهية الواحدة ، وهما الفكر والامتداد ، ليست مضاءة تماما . ولكن في المثالية الموضوعية لشيلنغ وهيغل ، كل نظرية المعرفة هي من الوهلة الاولى تحت سلطة الغموض الذي أضفته عليها اسطورة تماثل الذات والموضوع .

الحدس الفكري لشيلنغ هو الشكل الاول ــ البالغ الالتباس ــ لفكرة الجدل في المثالية الموضوعية . انه ملتبس بمعنى ان فيه من اللاعقلانية بقدر ما فيه من الجدل . تحت هذا الشكل الموقّت ، لانه محكوم عليه بأن يُتجاوز (من اليمين او من اليسار) ، انه يُظهر بوضوح الدور المزدوج الذي كان دور شيلنغ الشاب في تاريخ الفلسفة لنوضح ولندقق ازدواجيته : من جهة ، انه يمثل تجاوزا جدليا للتناقضات كما تظهر في المعطى المباشر للواقع الموضوعي ، سبيلا نحو تفهم جوهر الاشياء عينه ، تقدما في نظرية المعرفة بالنسبة الى مقولات الفهم المحض البسيط

الذي ان هو الا يثبت ويجمد هذه التناقضات ، بالنسبة الى فكر الانوار الميتافيزي ، بل ايضا بالنسبة الى فكر كنط او فيخته . من جهة اخرى ، هذا الحدس الفكري نفسه يجلي خوفا لاعقليا امام المنظورات المسببة للدوار والازمة المنطقية التي فتحهن هذا المضي من الفهم المحاكم الى العقل (Vernunft) ، اي الى الجدل الحقيقي الحق . في كتابي ، **شباب هيغل** ، ـ بيئنت ، ذهابا من تطور هيغل الخاص ، بينت بالتفصيل كيف تتعارض هنا طريقتا تفكير شيلنغ وهيغل ، مع انهما كلتيهما ترتكزان على تماثل ـ هوية الذات والموضوع . لنكتف هنا بالتذكير بالشيء الجوهري .

عند هيغل ، الانتقال من الفهم الى العقل هو تجاوز بالمعنى النوعي والثلاثي للكلمة : في آن الغاء واحتفاظ وارتفاع الى مستوى اعلى . التناقض الذي يضع الفهم والعقل في تعارض هو تناقض جدلي ينعكس ويترجّع عبر كل منظومة هيغل ويؤلف بخاصة نواة منطق الجوهر . لذا فمند هيغل ، **المنطق** مدعو الى الصير علم الاساس في الفلسفة الجديدة ، الفلسفة الجدلية .

شيلنغ ، بالعكس ، يقرر بين الفهم والعقل تعارضا صارما ومطلقا . هنا ، لا انتقالات جدلية ولا وساطات . الانتقال وثبة او طفرة تشترط لكي تحقق ان نبيد باسم الفلسفة الجديدة وان نترك نهائيا وراء ظهرنا مقولات الفهم : شيلنغ يعلن هذا التنافي على الدوام وبطريقة فظة قاسية . يعتبر الحدس الذهني يقينا لا يمس : «انه محض افتراض اول خالص وبسيط ، سابق لكل اشتراط ، بل ولا يمكن من هذه الحيثية ان يوصف بانه مسلمة او مصادرة للفلسفة» (١٢) . لذا ليس كذلك موضوع تعليم : «من الواضح أنه ليس شيئا ما يمكن تعلمه . كل محاولة لتعليمه هي اذاً ، في فلسفة علمية ، بلا جدوى على الاطلاق ، ولا يمكن السعي الى اعداد غير ـ الفيلسوف ، الامر الذي يفترض دخولا الى الفلسفة سابقا للفلسفة ، عروضا تمهيدية مطبوعة بخاتم المؤقت ، الخ» (١٣) . وفي اعقاب هذه الانماءات ، يعلن شيلنغ ، بصدد التعارض بين الحدس والفهم ، اننا «لا نرى كذلك لماذا يكون من الواجب على الفلسفة ان تحمل مراعاة خاصة او اعتبارات خاصة لغير المهيأ . يجدر بالاحرى ان تقطع جذريا كل السبل التي تقود اليها ، ان تعزل نفسها من جميع الجهات عن العلم الشائع ، ان لا يصلها به طريق ولا درب ضيّق . ففي نقطة تقع خارجه تبدأ الفلسفة ، ومن ليس موجودا فيها اصلا او يخشى ان يضع نفسه فيها فليبق على الباب او ليرحل» (١٤) . بالاتفاق وما سبق ، يعارض شيلنغ بالحدس كل علم مفهومي ويعرّف الحدس على النحو الآتي : «هذا

---

١٢ ـ شيلنغ ، **الاعمال الكاملة** ، الباب ١ ، المجلد ٤ ، ص ٣٦١ .

١٣ ـ شيلنغ ، المرجع نفسه .

١٤ ـ المرجع نفسه ، ص ٣٦٢ .

العلم يجب ان يكون علما حرا بشكل مطلق ، بالضبط لان كل علم آخر غير حر ، اي بمفردات اخرى ، علما لا يبلغ ببراهين ، باستنتاجات ، ولا على العموم بتوسط مفهومي ، اذاً في الحاصل حدسا ...» (١٥) .

هكذا نرى ، بوضوح مثال ـ نموذج ، كيف ان اللاعقلانية تولد من تراجع فيلسوف امام معضلة جدلية وضعها عصره بشكل واضح . المهمة التي كانت تحضر في آن معا لفلسفة الطبيعة والفلسفة الاجتماعية ، كانت تحطيم حدود الفكر الميتافيزي (اي ، حسب مفردات العصر ، الخطابي او المحاكِم ، في مستوى الفهم) ، تحطيمها علميا وفلسفيا ، بغية صهر اداة مفهومية وجهاز علمي قابلين للاستعمال وتقدميّين لحل معضلات الزمن الكبرى . لقد رأينا ان شيلنغ خطا خطوات كبيرة في هذا الاتجاه . انه ، ولو بكثير من الخجل وبدون ان يكون فلسفيا واعيا ذلك ، تجاوز الذاتوية الكنطية والفيختية . في طائفة كاملة من اهم المعضلات الجوهرية المتصلة بفلسفة الطبيعة ، طرح ، في خطوطها الكبيرة المجردة ، معضلة الجدل الموضوعي ، طرحها على الاقل بروح من معرفة مسبقة غريزية مرموقة . اقر ضرورة وسهّل ولادة عتاد مفهومي اعلى من مقولات الفهم المحاكِم البسيط . في الاصل ، هروبه في اللاعقلانية حصل بشكل قليل الوعي كما من قبل تجاوزه للذاتوية **مذهب العلم** لفيخته . وهذه المرة ، بالضبط ، عند نقطة التصالب : حين كانت المسألة هي تعريف طبيعة العلم الجديد ، علم الجدل ، وعلاقاته الفلسفية مع الطابع التناقضي لمقولات الفهم .

هذه النقطة المركزية ، هي عين تصور الجدل . اجل ، شيلنغ يدرك بوضوح نسبي الفرق والتعارض بين منطق صوري ومنطق جدلي ، بين فكر ميتافيزي وفكر جدلي . فهو يقول بصدد الاول : «هذا مذهب تجربي تماما ، يشيد قوانين الفهم العام كقوانين مطلقة . يقول على سبيل المثال ان من بين مفهومين متناقضين واحدا فقط يمكن ان يطبَّق على كائن ، وهذا صحيح ومسوّغ تماما في دائرة المحدودية ، لا في النظران ، الذي يبدأ بالضبط مع مماثلة الضدين» (١٦) . اذاً فالمنطق نفسه ، في الشكل الذي كان له حتى ذلك الحين ، هو في نظر شيلنغ شيئا ما محض تجربي . الا انه يرى ــ وضوحا تحت التأثير العابر لهيغل ، وكان شيلنغ لا يزال على تعاون وثيق معه حين كان يحرر هذه الصفحات ــ امكانية رابط بين المنطق الجدلي والفلسفة الحقة على قاعدة الحدس الفكري . هكذا فهو يستطيع ان يقول عن المنطق ، في المقطع الذي يسبق المقطع الذي نقلناه قبل قليل : «اذا كان على المنطق أن يكون علما هو علم الشكل ، شيئا مثل إستيطيقا الفلسفة ، إستيطيقاها الخالصة ، عندئذ عليه ان يكون ما حددنا آنفا طابعه باسم «الجدل». ولكن مثل هذا المنطق غير موجود بعد . اذا كان عليه ان يكون العرض الخالص

---

١٥ ـ المرجع نفسه ، I ، ٣ ، ص ٣٦٩ .

١٦ ـ المرجع نفسه ، I ، ٥ ، ص ٢٦٩ .

لاشكال المحدودية في علاقاتها مع المطلق ، عندئذ يتعادل بالضرورة مع ريبية علمية: حتى منطق كنط المتعالي لا يمكن اعتباره مثل ذلك» (١٧) . بتعبير آخر ، كل الدور الذي يعزوه شيلنغ لمثل هذا المنطق هو فقط تمهيد الارض ، بحل مقولات الفهم البسيط ، بكشف تناقضاتها الداخلية ، للحدس الذهني ، للقفزة في الفلسفة «الحقة» ـ اي الحدسية .

ولكن الفلسفة في نظره ليس لها شأن كبير بهذا العلم التمهيدي ، بهذا الصف الاول . في هذا ، شيلنغ هو ـ سوف نرى ذلك في مكان لاحق ـ السلف المباشر للتصور الكيركفاردي للجدل ، او ، بتعبير افضل ، للنفي الكيركفاردي للجدل كوسيلة لمعرفة الواقع .

نرى اذاً كيف ان عند شيلنغ الشاب ، كيف ان نمط المعرفة هذا عينه الذي كان يجب ان يدعى الى فتح مدخل الجدل ، يغلق الباب امام الجدل العلمي والعقلي ، المنطق الجدلي ، المعرفة حسب العقل ، ويفتحه بالعكس على مصراعيه امام اللاعقلانية . هذه الحقيقة الاساسية باقية ، بالرغم من ان شيلنغ ليس لاعقلانيا بمعنى الكلمة الحديث ، بل ولم يكن لاعقلانيا بمعنى شوبنهاور وكيركفارد ، او على الاقل لم يرد ان يكون . اذ ان العالم الذي يجب على الحدس الفكري ان يؤمّن بلوغه ليس ، على حد تفكير شيلنغ آنذاك ، ليس البتة لا عقليا بل ولا وراء العقل. بالعكس ، انه الدائرة التي فيها تسفر حركة تقدم وتطور الكون الحقيقية وتنكشف في كل عقالتها .

اجل ، ما ان يترك شيلنغ على باب الحرَم الاداة التي تسمح باكتشافه والتعريف عليه ، المنطق الجدلي ، حتى لا يبقى بتصرفه سوى اداة المنطق الشكلي الابتدائية . ولكن هذا المنطق الشكلي ، بكيفية في معالجة المعضلات مسكوكة بطابع اخلص عسف ذاتي ، كان يولّد انطباع العياني بطريقة شبه عبقرية . انه امر ذو دلالة ان نرى الدور الكبير الذي تلعبه المشابهة [(analogie ، مضارعة] في منطق فلسفة شيلنغ الشاب . بذلك على وجه التحديد كانت هذه المرحلة الاولى، التي ما زالت مترددة ، في اللاعقلانية ، كانت مدعوة لان تصير رغم كل شيء الموديل الطرائقي للمراحل اللاحقة : فالمنطق الصوري سيكون على الدوام المكمّل ، المبدأ المنظم للعتاد العياني في جميع اللاعقلانيات التي لن تقصر طموحها على تذويب كل الكون في سيالة عديمة الشكل يقبض عليها بالحدس الخالص ، هذه الطريقة الشيلنغية تحدد من الان وضع المسائل عند شوبنهاور . كذلك لاحقا عند نيتشه، وكذلك سيكون من بعده مع «السيكولوجيا الوصفية» لـ دلتاي ، «حدس الجواهر» في الفينومينولوجيا ، الأونتولوجيا الوجودية ، الخ .

هكذا فان جدل شيلنغ يعود أدراجه عند عتبة الميدان الذي كان مفروضا ان

---

١٧ ـ المرجع نفسه .

يزاول فيه . وهذا يظهر باعثا آخر سينكشف عن كونه ذا اهمية كبيرة في تاريخ اللاعقلانية : ارستقراطية نظرية المعرفة . كل عقلانية فلسفية ، وبخاصة عقلانية الانوار ، التي كانت تشعر بصورة واعية كثيرا او قليلا انها الايديولوجيا الممهدة لانقلاب ديمقراطي ، انما تعتبر امرا بديهيا ان معرفة الحقيقة متاحة مبدئيا لكل انسان ، ما ان يكتسب مقدماتها التي لا غنى عنها (معارف ، علم ، الخ) . هيغل ، مواصل تقليد الفلسفة العلمي العظيم ، كان يعتبر طبيعيا ، حين أسس الفلسفة الجدلية ، ان تكون بمتناول جميع الناس . أجل ، ان الفكر الجدلي يظهر لـ «الحس السليم لجميع الايام» مفارقا ، كأنه العالم مقلوبا . ولكن لهذا بالضبط ، كان هيغل يفكر ان الواجب الطبيعي للفلسفة الجديدة الجدلية هو ايضا تربوي تعليمي بيداغوجي : واجب تبيان ، تسوية وتسهيل الدرب الذي يقود اليها. من المعلوم ان العمل الكبير الذي يتوج حقبة شبابه ، **فينومينولوجيا الروح** ، كان يضع لنفسه بين جملة اهداف هذا الهدف .

بالضبط لهذا ، «الفينومينولوجيا» موجهة جوهريا ضد شيلنغ ، وبخاصة ضد نظريته الارستقراطية للمعرفة . شيلنغ يسلّم فقط ، لا اكثر ، بأن «ما في الفلسفة لا يمكن ان يتعلّم بحقيقة معنى الكلام ، ما يمكن مع ذلك ان يدرّب عليه المتمرن بواسطة التعليم ، هو الوجه الاستيطيقي او الجمالي لهذا العلم ، هو ما يدعى ، بحقيقة الكلام ، الجدل» (١٨) . ونعلم سابقا ان الجدل عند شيلنغ ليس في الافضل سوى صف تمهيدي للفلسفة **بمعنى الكلمة الحقيقي الخاص** . ولكن هذه الرابطة محض السلبية تكفي مع ذلك لتجعله يقول : من المبرهَن عليه «ان الجدل ذو جانب لا يمكن منه ان **يتعلم** وانه يرتكز ، كما وبقدر ما يرتكز ما يمكن ان يدعى ، بمعنى الكلمة الاصلي ، الشعر في الفلسفة (١٩) ، على القدرة الخلاّقة ، على ملكة الابداع» (٢٠) . اذاً ، بقدر ما الجدل فلسفي حقا ، بقدر ما يذهب الى ما بعد كنط ، يكف عن كونه موضوعا لتعليم ، ينقطع عن كونه في متناول الجميع. من نافل القول ان هذه الاستحالة لجمهور البشر ، استحالة معرفة جوهر الاشياء، هذا التحديد الحاصر في «المصطفين» بالولادة ، يصح ايضا ، بدرجة معززة ، بالنسبة للحدس الذهني .

في هذا ، تسترجع اللاعقلانية موضوعة غنوزيولوجية مشتركة لمعظم رؤيات العالم الدينية ، في شكل مُعلمَن ومُبرجز : معرفة الألوهية غير ممكنة الا للمصطفين من الله . هذه الفكر تظهر منذ سحر ما ــ قبل ــ التاريخ بوصفها امتياز الطبقة الكهنوتية ، تهيمن في الاديان الشرقية ، خصوصا البراهمانية ، وهي ايضا مع بعض التعديلات مهيمنة في العصر الوسيط . احدى علامات خطوات

---

١٨ ــ المرجع المذكور ، ص ٢٦٧ .

١٩ ــ باليونانية poesis [شعر] = خلق ، إبداع . (ملاحظة المترجم الفرنسي) .

٢٠ ــ المرجع المذكور .

التقدم في التبرجز منذ النهضة والاصلاح ان هذه الموضوعة لا تلعب ان صح القول أي دور عند باسكال ، وأن ياكوبي ايضا ، رغم فردويته الارستقراطية ، لا يشعر بالحاجة الى تأكيد الطابع الارستقراطي لحدسيته ، لـ «علمه المباشر» . فقط مع الفلسفة التاريخوية ـ الزائفة والجدلية ـ الزائفة للاعادة ، الرد المباشر ضد فلسفة التنوير بوصفها رؤية ـ العالم للثورة الفرنسية ، تبدأ الارستقراطوية في نظرية المعرفة من جديد تحتل في الفلسفة مكانا مركزيا .

في المانيا ، هذاالاتجاه يمثله بكثير من القوة فرانتس بادر . عند بادر ، طابع «الاعادة» مرئي اكثر بكثير ايضا مما عند شيلنغ . فهو يذهب في حرب ضد كل الفلسفة منذ ديكارت ، رافعا شعار انه من الحماقة «أن يريدوا معرفة الله بدون الله» (٢١) . ان معرفة حاصلة بدون او ضد ارادة هذا الذي يعرف لا يمكن ان تكون سوى معرفة ناقصة . ويستخلص هذه النتيجة : عدم بدء الفلسفة بالله يتعادل مع نفي الله . اذن من الجلي ان المختار من الله يستطيع وحده معرفة الله. المعرفة الفلسفية بالنسبة لبادر امتياز ارستقراطية خلاص .

بالطبع ، ان ارستقراطوية شيلنغ الشاب بعيدة عن ان تكون موسومة بهذا القدر . سنرى مع ذلك كيف أن منطق ـ تطوره الذي لا يرحم ساقه دائما الى موقع اكثر فأكثر قربا من بادر . في حقبة يينا ، ليس بعد ، من وجهة النظر السياسية ، نصيرا صريحا للاعادة . مع ذلك ، سنرى هنا ايضا ان منطق تطوره كان له ان يجعله ملهم فلسفة الحقوق لـ شتال Stahl ، البطل الفلسفي للردة الرومانطيقية في ظل فريدريك ـ غليوم الرابع في السنوات ١٨٤٠ . بالحقيقة ، ان ميوله الارستقراطية في الفلسفة ، الموجهة ضد حركة التنوير ، هي ، منذ حقبة يينا ، مرتبطة بميول رجعية في السياسة . ان مجادلته ضد فلسفة الفهم لحركة التنوير مناهضة للديمقراطية بشكل صريح ، تستهدف فيها مباشرة سلف الثورة : «ان تشييد الفهم العام حكما على أمور العقل يقود بالضرورة الى الجمهور ـ قراطية في العلوم ، ومن هنا ، عاجلا او آجلا ، الى انتفاضة العوام العامة» (٢٢) . ضد هذا ، يجب على الفلسفة ان ترفع نقضها الارستقراطي : «اذا كان ثمة شيء يمكن ان يقيم سدا امام الموج الذي يزحف والذي يخلط اكثر فأكثر ما هو رفيع وما هو دني ، منذ ان بدأ الجمهور يكتب وشرع كل فرد فيه يحكم ، فهذا الشيء هو الفلسفة ، التي شعارها الطبيعي هو : «اني أكره الجمهور السوقي وأتجنبه» (٢٣) » (٢٤) . اذآ كانت أسس تطور نحو الردة المصممة موجودة

---

٢١ ـ حسب ي.ا. إردمان : محاولة عرض علمي لتاريخ الفلسفة الحديثة ، شتوتغارت ، ١٨٣١ ـ ١٨٣٢ ، ٣ ، المجلد ٣ ، ص ٢٩٨ وبعدها وص ٣٠٤ .

٢٢ ـ شيلنغ ، المرجع المذكور آنفا ، I ، ٥ ، ص ٢٥٩

٢٣ ـ باللاتينية ، من شعر هوراس Horace .

٢٤ ـ شيلنغ ، مرجع مذكور ، ص ٢٦١ .

عند شيلنغ منذ الشباب .

هذه الاتجاهات لشيلنغ الشاب تجد نفسها ايضا معززة بالكيفية التي بها ، عنده ، بعكس ما يحصل عند غوته ، الحدس الفكري متجذّر في المنظومة والطريقة. لا يمكن القول انه يؤسسه فلسفيا ، فطريقته اعلانية لدرجة ، وابتعاده عن كل علم مفهومي فظ لدرجة ، عميق مثل هوة . غوته اعتبر المعضلة التي وضعها **نقد الحكم** ، معضلة ارتباط بين الخاص والعام في ما ـ بعد دائرة الفهم ، اعتبرها مهمة عملية لعلم الطبيعة تضيئه الفلسفة . كجدلي عفوي ، حرر طائفة من العلاقات الواقعية من هذا الطراز ، او على الاقل استشعرها في ممارسته العلمية . لذا فهو يستطيع ان يوافق بوجدان فلسفي طيب على «مغامرة العقل». بالنسبة لهيغل، ان جدل مقولات الفهم ، التي تدعى عنده «تعيينات التفكير» ، يقود ، بانتقالات المنطق ، الى تحقيق المهمة التي عرّفها غوته . من الهام ان نسجل ان التناقضات الجدلية التي تظهر بصورة عفوية عند غوته وبصورة واعية عند هيغل لم يعد لها شأن مع التنافي الكنطي بين معرفة خطابية ومعرفة حدسية . عند هيغل سن النضج ، هذه المصطلحات لا تعود تلعب اي دور .

ليس الامر هكذا عند شيلنغ . انه يقبل بلا اي نقد التعارض الكنطي بين «الخطابي» و«الحدسي» . لئن كان يخطو خطوة الى الامام نسبة الى كنط ، فبتأكيده امكان ـ الامكان الذي ينفيه كنط ـ امكان المعرفة الحدسية بالنسبة للوعي البشري ، على الاقل بالنسبة للمختارين ، للعباقرة الفلسفيين . ذاهبا من هنا ، انه مرغم على ان يبرهن باية وسيلة كانت على الامكانية المتاحة للانسان ، امكانية تحقيق الحدس الفكري . جوهر هذه البرهنة هو ابراز الوجود الذي لا يرقى اليه الشك والوظيفة الخلاقة ، وجود ووظيفة موقف انساني يعمل فيه هذا الحدس الذهني الذي يدّعي بلوغ الحق فوريا . حسب شيلنغ هذا الموقف هو الموقف الاستيطيقي . القدرة الابداعية التي تتجلى فيه والتضمن المتبادل او الاقتضاء المتبادل ذات ـ موضوع الذي يكشفه هذا الموقف يقيمان ، اذا صدّقناه، الدليل على ان الذات الانسانية تملك فعليا الصفات التي يتطلبها العقل الحدسي .

كنط نفسه لم يفكر يوما باللجوء الى الاستيطيقا من اجل حل الصعوبات الجديدة لنظرية المعرفة . حين تظهر المعضلة عنده ، كان **نقد الحكم** قد ترك وراءه منذ زمن طويل كل دائرة الاستيطيقا ، ولا يفكر كنط كذلك بأن يعود الى الوراء مستنجدا بالموقف الاستيطيقي للانسان من اجل حلها . بالحقيقة ، هذا التحفظ من كنط يأتي من كونه لا يرى في الموقف الاستيطيقي سبيل دخول الى معرفة الواقع الموضوعي . بينما عند شيلنغ يصبح الموقف المذكور «ناظم» او دستور معرفة العالم ، لان جوهر الفن في نظره هو ادراك وكشف كوسموس الاشياء ـ في ـ ذاتها. بتعبير آخر ، عند شيلنغ ، وان تحت شكل مثالي ومصوّف ، الفن معتبَر انعكاس الواقع الموضوعي ، انعكاس عالم الاشياء ـ في ـ ذاتها .

بعكس كنط ، فيخته يلمح سلفا هذا الارتباط بين الفن والمعرفة . في

منظومة الاخلاق ، يأتي الى الحديث عن العلاقة بين الرؤية المتعالية والرؤية الاستيطيقية للعالم ، ويفرقهما بقوله ان الفن «يجعل من وجهة النظر المتعالية وجهة النظر العامة» ... (٢٥) ، «ما لا تحرزه الفلسفة الا بعناد كبير ، يملكه الروح الاستيطيقي فوريا ... بدون ان يكون واعيا ذلك بشكل صريح» (٢٦) . ليس ذا كبير اهمية ان يكون شيلنغ او ان لا يكون قد استلهم مثل هذه الصيغة ، التي تعود الى زمن تعاونه مع فيخته . على اي حال، شيلنغ يمضي في الربط بين الاستيطيقا والفلسفة (على قاعدة الحدس) الى أبعد بكثير مما يذهب فيخته . في **منظومة المثالية المتعالية** ، ما يرمي اليه شيلنغ يظهر تحت عنوان الباب الاخير : «استنتاج عضو Organe للفلسفة» . شيلنغ يلخص هذا الاستنتاج بهذه المفردات : «الفلسفة برمتها تنطلق ويجب ان تنطلق من مبدأ يكون ، في الوقت نفسه مع كونه المبدأ المطلق ، مبدأ المماثلة الخالصة البسيطة ، شيئا ما بسيطا بشكل مطلق . الهوية المطلقة لا تدع نفسها تمسك او تعلم بالوصف ، ولا على نحو عام بالمفاهيم . لا يمكن ان يكون عند المرء سوى حدسها . ان حدسا من هذا النوع هو عضو الفلسفة . ولكن هذا الحدس ، الذي ليس ذا طبيعة حسية ، بل ذهنية فكرية ، الذي موضوعه ليس الموضوعية ولا الذاتية بل هوية الاثنين المطلقة ، اي ما ليس في ذاته موضوعيا ولا ذاتيا ، هو حدس حميمي او سريري ، لا يستطيع ان يعود موضوعيا لنفسه الا بحدس ثان : هذا الحدس الثاني هو الحدس الاستيطيقي» (٢٧) . تعريف يعلق عليه هذا التعريف الآخر ، وهو اكثر عمومية ، لشيلنغ : «هذا الحدس الذهني ، وقد صار موضوعيا ، معترَفا به كونيا وغير قابل للرفض مطلقا ، ما هو سوى الفن . فالحدس الاستيطيقي هو على وجه الدقة الحدس الذهني وقد صار موضوعيا» (٢٨) .

هكذا فالفن ، تحرك العبقرية المبدعة ، صارا «ناظم» الفلسفة . الاستيطيقا نواة الطريقة الفلسفية ، انها تكشف اسرار الكوسموس الحقيقية ، اسرار عالم الاشياء-في-ذاتها . «اذا لم يكن الحدس الاستيطيقي سوى الحدس الذهني الذي صار موضوعيا ، كان بدهيا أن الفن هو للفلسفة العضو والشرح الوحيدان الحقيقيان والابديان معا في آن ، اللذان دوما وابدا يشهدان بشكل محسوس على ما لا تستطيع الفلسفة ان تمثله خارجيا ، الا وهو ما هناك من غير واع في فعل الابداع وهويته الاصلية مع الواعي . لئن كان الفن للفيلسوف اللحظة الاسمى ، فلأنه يفتح له ان صح القول ابواب الحرَم الذي فيه يشتعل بلهب

---

٢٥ ـ فيخته يستعمل «commun» بمعنى «général» (عام) وليس بمعنى vulgaire (عامي ، مبتذل) . (ملاحظة من لوكاكش) .

٢٦ ـ فيخته ، المرجع المذكور آنفا ، ج٢ ، ص ٧٤٧ .

٢٧ ـ شيلنغ ، المرجع المذكور ، I ، ٣ ، ص ٦٢٥ .

٢٨ ـ نفس المرجع .

واحد ، متحدا اصلا وازلا ، ما في الطبيعة والتاريخ هو منفصل ، ـ العناصر التي ، في الحياة والعمل كما في الفكر ، يجب حتما وازلا ان تتنابذ . الفكرة التي يصنعها الفيلسوف عن الطبيعة اصطناعا ، هي بالنسبة للفن فكرة هي له منذ الاصل طبيعية» (٢٩) .

من الواضح ان هذا الربط ـ بل هذه المماثلة ـ بين حدس بديعي وحدس ذهني لا يسعه الا ان يقوي اتجاهات شيلنغ التي شددنا عليها سابقا الى الارستقراطوية في نظرية المعرفة . في فلسفة شوبنهاور ، هذه الارستقراطوية الاستيطيقية ستكون ايضا أشد واوضح واكثر رجعية منها عند شيلنغ الشاب . وسوف نرى بعد ذلك ان هذا الخط يتأكد ويشتد عند نيتشه وفلاسفة الطور الامبريالي الذين خضعوا لتاثيره . ولكننا لا نكون كاملين في عرض مذهب شيلنغ ، الذي لم يكن بعد مائلا تماما في اتجاه الرجعية ، اذا لم نضف انه يهيمن ايضا في إستيطيقاه اتجاه موضوعي ، شكل مصو"ف لتصور الفن كانعكاس للواقع الموضوعي، و،على سبيل العاقبة ، اتجاه الى تحقيق الانسجام والتناسق بين الحقيقة والجمال ـ وهذه امور تجعل ان الخط الرئيسي لإستيطيقاه يبتعد ، رغم كل شيء ، بوضوح بالغ ، عن خط شوبنهاور وبالاحرى عن خط الحقبة الامبريالية .

ان طريقة شيلنغ في تأسيس موضوعية الفن بامكانها ان تكون صوفية بقدر ما تشاؤون (سبق أن تكلمنا عن رجوع الى نظرية المثل الافلاطونية في هذه الحقبة من حياة شيلنغ ، وبشكل خاص في الاستيطيقا) ، بامكانها ان توجه نداء دائما الى الله وأن تستخدم اسمه من اجل استنتاج موضوعية الفن ، تماثل الحقيقة والجمال : انها تبقى مع ذلك موجهة نحو نظرية الانعكاس ، هذه الاخيرة هي أس" واساس استيطيقاه . وفي هذا ، شيلنغ تجاوز فعلا وحقا مثالية كنط وفيخته الذاتية . فهو يكتب قائلا : «ان الاستيطيقا الحقيقية هي عرض اشكال الفن بوصفها أشكال الاشياء عينها ، كما هي بذاتها او في المطلق ... . ان اشكال الفن ، بما انها أشكال اشياء جميلة ، فهي ايضا اشكال الاشياء كما هي في ذواتها او في الله ، وبما ان كل بناء هو تمثيل الاشياء في المطلق ، فان بناء الفن ـ الاستيطيقا ـ هو بشكل أخص" تمثيل اشكال هذا الاخير بوصفها اشكال الاشياء كما هي في المطلق ... . هذه الاطروحة تضع نقطة الانتهاء لبناء فكرة الفن العامة . فالفن ينحصر فيها بوصفه التمثيل **الواقعي** لاشكال الاشياء كما هي في ذاتها ، بوصفه ، بمفردات اخرى ، تمثيل النماذج العليا» (٣٠) .

يقينا، هذه الطريقة الافلاطونية والصوفية في تصور انعكاس الاشياء-في-ذاتها في الفن ليست بلا انعكاس هائل على كل فلسفة شيلنغ الشاب . من غير الممكن ان نصفي من هذه كل التصويفات كي نبلغ نواتها العقلية . التراكب والتداخل بين

---

٢٩ ـ المرجع نفسه ، ص ٦٢٧ والصفحات التالية .

٣٠ ـ شيلنغ ، المرجع المذكور ، 1 ، ٥ ، ص ٣٨٦ وبعدها .

الصوفية والبحث عن معرفة حقيقية هما هنا اعمق ايضا منهما في **منطق** هيغل. العاقبة الاولى التي ترتبت على هذا الاكتشاف لـ «ناظم» للفلسفة ، هي ، وهذا ما رأيناه لتوّنا ، منهج «بناء» الكون ، المنهج الذي يقوم على تجميع عسفي لظاهرات مختلفة الجنس بمساعدة **مشابهات** بسيطة . هذه الطريقة تظهر عند شيلنغ منذ البدايات ، ولكن اكتشاف الفن كـ «ناظم» للفلسفة ادى الى استفحالها وتعممها. اضحت عندئذ صلبة متصلبة بشكل مطلق . في هذا ايضا ، شيلنغ سلف للاعقلانية التي ستأتي بعده . فالحدس كـ «ناظم» للفلسفة ليس بوسعه ان يعمل وأن يرسم شبه رؤية عيانية للكون الا اذا العسف في تقريب الموضوعات رفع الى «طريقة».

بالنسبة لتطور شيلنغ نفسه ، هذا الاسلوب الذي يشيد الفلسفة على قاعدة «اورغانون» كاساس وضمان للحدس الذهني ، كان شؤما . طالما كان هذا «الناظم» هو الفن ، كان ممكنا ابقاء الازدواجية الاساسية لمثاليته الموضوعية : التذبذب والترجح بين حلولية تتخذ احيانا هيئة مادية وصوفية مليئة بفكرة الله. بل ان قبول كلمة «الله» كان يمكن ان يسبب ترددا بين جوردانو برونو او سبينوزا من جهة ، والصوفية او الدين الوضعي من جهة اخرى . اذ ، في الفن كما في فلسفة الطبيعة ، القضية هي رغم كل شيء موضوعات ومادية العالم الواقعي ، والقبض الفلسفي او الاستيطيقي على هذا الاخير بوسعه ان ينحط في احيان كثيرة بقدر ما تشاؤون الى «بناءات» عسفية ، فالمرء يبقى مع ذلك متمحورا ، على الاقل جزئيا على الواقع الموضوعي ذاته .

III

فلسفة شلينغ الآخيرة

بيد ان الالتباس الذي يزن هكذا بالضرورة على عاتق كل مثالية موضوعية ينقطع بمجرد تغير تصور «الاورغانون» . فبهذه الطريقة اختفت كل اتجاهات شيلنغ التقدمية نسبيا وبشكل غامض ، كل آثار «فكرة شبابه الصائبة والصادقة». حصل ذلك تقريبا مباشرة بعد ذهابه من يينا ، غداة اقامته في فرتسبورغ (١٨٠٣) ، اي بعد انقطاعه عن معاشرة غوته وهيغل وشروعه في تلقي التأثير المباشر لانصاره ، وهم في غالبيتهم رجعيون بشكل مكشوف . بعد فترة قصيرة جدا صدر كتابه **الفلسفة والدين** (١٨٠٤) ، الذي يسم الانعطاف الحاسم في حياة الفيلسوف ويدشن حقبته الثانية ، وهذه حقبة رجعية بما لا يقبل نقاشا : بعد الان «أورغانون» الفلسفة ليس الفن ، بل الدين .

الاصل المباشر للانعطاف الذي سلكه عمل شيلنغ كان خارجيا بالتمام بل ثانويا ومن نوع تابع . واحد من تلاميذه وليس من افضلهم ، إشنماير C.A. Eschenmayer كتب كتابا صغيرا ، غير ذي كبير قيمة في ذاته ، **الفلسفة في انتقالها الى اللافلسفة** ، فيه كان يخضع ، ولو مع احترام كبير ، ازدواجية فلسفة شباب شيلنغ لنقد من اليمين لا يرحم . إشنماير يقبل بلا نقاش مخطط المعرفة الذي رسمه شيلنغ ، طريق الحدس الفكري كنتيجة لجدل مقولات الفهم . حيث تبدأ شكوكه ووساوسه فعند تناوله هذا الحقل من الواقع الذي يجب ان يغطى وان ينفتح بالحدس الذهني . التباس شيلنغ قوامه ، كما رأينا ، انه يجهد

لـ «تطهير» «أورغانون» الفلسفة من اية آثار مفهومية ، من كل آثار التفكير والفهم، ولكن مع محاولة ابقاء هذا الميدان كميدان للمعرفة . بجدرية ساذجة ، يمضي إشنماير الى نهاية طريقة شيلنغ : «**النظران** يمتد امتداد **المعرفة** نفسها . المعرفة تلتغي فقط في المطلق ، حيث تصير متماثلة مع المعروف ، وهذا هو ايضا ذروة النظران . ما يمتد بعد هذه النقطة ، لا يمكن اذاً ان يكون معرفة ، بل هو **علـم** سابق او **حمية** . ما يوجد فوق كل التمثيلات ، كل المفاهيم ، كل الافكار ، وبوجه عام وراء وبعد وفوق النظران ، هو ما وحدها الحمية تستطيع بعد ان تمسكه ـ الا وهو الألوهية ـ ، وها هنا هذا الشيء السعيد الطوبي الذي يقع اعلى بما لا نهاية له من الازلية» (١) .

مهما بدائية كانت مسيرة فكر إشنماير ، فمن الواضح انه هنا انما يستخلص ئل نتائج نظران شيلنغ ، الذي يزعم تجاوز كل مفهوم والتعالي على كل مفهوم : اذا لم يكن النظران ـ الجدل ـ سوى عتبة حرَم الحدس الذهني ودفة القفز اليه واذا كان يمّحي فيه ، عندئذ فالمعرفة تصل معه الى حذف نفسها بنفسها لتترك الطريق حرا نحو الـ مـا ـ وراء ، الايمان ، الحمية ، الصلاة : الفلسفة ليست فعلا سوى الاعداد لـ «لا فلسفة» . هذا ما يقطع كل رابطة مع المنظومات المحايثة من طراز جوردانو برونو او سبينوزا : الحدس الذهني لم يعد نمط معرفة الـ مـا ـ قبل (مهما كان هذا النمط مصوّفا) ، بل صار قفزة في الـ مـا ـ وراء . إشنماير يقول : «اذا كان صحيحا ان كل التناقضات في دائرة المعرفة تنحلّ في الهوية المطلقة ، من المستحيل تماما تجاوز التناقض الجوهري : التناقض بين الـ **ما ـ قبـل** والـ **ما ـ بعد** ... . الـ **ما ـ قبل** هو ثقل الارادة الجارّ ، الذي ، في المعرفة ، هو مقيّد بقيود المحدودية ... . اما الـ **ما ـ وراء** فهو ، بالعكس ، يتضمن حرية اختيار كل الاتجاهات وحياة الخلود العبقرية» (٢) . مهما واظب إشنماير علـى استخدام مفردات فلسفة شيلنغ الاولى ، فان معنى ما يقوله هنا واضح جلي : انه استسلام الفكر بلا قيد او شرط أمام الدين .

بلا عناء في مجادلته يدحض شيلنغ محاججة إشنماير الساذجة والبدائيـة ويدافع ـ ظاهرا ـ عن مواقعه الاصلية . ولكن هذه «الالعاب النارية» الجدالية لا تستطيع ، فيما يتصل بجوهر المحتوى الفلسفي ، أن تخفي التراجع الذي يجريه على طول الخط . اجل ، انه يؤكد بلا توقف انه انما يدافع عن مواقعه السابقة ضد التباسات الفهم . ولكنه ، في المسائل الجوهرية للفلسفة ، يحتل الان مواقـع جديدة ، ويغير مواضع التشديد تغييرا حاسما بحيث ان الازدواجية البراقة في فلسفته الاولى للطبيعة وفي المثالية الموضوعية المشتقة تنقطع تماما وأن اتصالا يوجد

---

١ ـ إشنماير : الفلسفة في مضيها الى اللافلسفة ، ارلانجن ، ١٨٠٣ ، ص ٢٥ .

٢ ـ إشنماير ، المرجع المذكور ، ص ٥٤ .

اخيرا مع الفلسفة الرجعية ، فلسفة الاعادة Restauration .

ان هذا التطور لشيلنغ ذو دلالة والانعطاف الحاصل ذو اهمية بالنسبة لعمله اللاحق ـ فسنرى ان جميع العناصر الجوهرية في «فلسفته الايجابية» القادمة تقريبا محتواة ، على الاقل في شكل بذرة ، في هذه الكراسة ـ ، لـ درجة توجب علينا ان نعنى بتفصيل اكبر قليلا بالمعضلات المثارة هنا . لقد لاحظنا سابقا ان القطيعة مع مثالية فيخته الذاتية والانتقال الى المثالية الموضوعية حصلا عند شيلنغ سواء بسواء على نحو غير واع . هذا ما يعبّر عنه هيغل حين يقول ان شيلنغ «اجرى تربيته الفلسفية تحت عيون الجمهور» وان عمله لا يحوي «تسلسل مختلف اقسام الفلسفة المنضَجة بالتعاقب ، بل تعاقب مراحل ثقافته الشخصية» (٣) . هذا وصف أخاذ لكيفية ولادة مؤلفات شيلنغ . ولكن الادانة المحتواة ضمنيا في اللهجة لا تشكل نقدا صالحا لتطور شيلنغ . ان ما يميز هذا التطور ليس كون شيلنغ غيَّر رأيه بصورة كثيرا ما كانت غير واعية وعفوية بل كونه حرص دائما على ابقاء وهم وحدة وتواصل في آرائه الفلسفية في حين انه كان قد تخلى منذ امد طويل عن آرائه القديمة بل وحوّلها الى ضدها . وبالتالي اذا كان ممكنا ان نقر له في شبابه ، حين كان يمضي من المثالية الذاتية الى المثالية الموضوعية ، بصدق كامل ، فان «لا وعيه» الاول بات يتحول الى ديماغوجيا خالصة وخفيفة .

اذا لننظر الى المسائل الجوهرية المناقشة في **الفلسفة والدين** . قبل كل شيء ، شيلنغ ، وان مجادلا ضد «اساءات الفهم» التي ولدتها فلسفته عند إشنماير ، ينجري تقسيما ثنائيا صارما للفلسفة نرى فيه ملامح التمييز الذي سوف يقيمه بين فلسفة موجبة وفلسفة سالبة . بعد ان عرّف المطلق ونمط المعرفة الخاص به الملائم له ، يخلص الى ما يلي : «ينجم عن ذلك ان هدف الفلسفة فيما يتصل بالانسان ليس اعطاءه شيئا ما بقدر ما هو تحريره من كل العرَضيات التي حمّله اياها الجسد ، عالم الظاهرات ، حياة الحواس ، وهذا باتم شكل ممكن وإرجاعه الى الينابيع الاصلية . ينجم عن ذلك ايضا ان كل تمهيد للفلسفة يسبق هذه المعرفة لا يمكن ان يكون الا سلبيا ، في انه يبيّن عدم كل التضادات المحدودة المنتهية ويقود النفس ، بسبل غير مباشرة ، الى تأمل اللامنتهي . عندئذ، وقد وصلت الى هذه النقطة ، تترك وراءها هذه الادوات الحظيّة التي لم تخدم الا في اعطاء وصف سلبي عن المطلق ، تتخلص منها بمجرد انها لم تعد بحاجة اليها» (٤) . كلّ يستطيع ان يرى كم هذا التصور للمعرفة بعيد عن التصور الذي كان لديه في شبابه (رغم كل ما قلناه عن انحراف الجدل الشيلنغي عند النقطة الحاسمة نحو اللاعقلي) وكم بالعكس يقترب من تمييز اشنماير بين فلسفة

---

٣ ـ هيغل ، المرجع المذكور ، المجلد ١٥ ، ص ٦٤٧ .

٤ ـ شيلنغ ، مرجع مذكور ، I ، ٦ ، ص ٢٦ وبعدها .

و لا ـ فلسفة . الا يذهب حتى استخدام كلمة «سلبي» لتعيين الدائرة الدنيا في المعرفة ؟ اجل ، يبقى فرق بين إشنماير وشيلنغ : هذا الاخير يصر ، حتى نهاية حياته ، على اعتبار «فلسفته الايجابية» معرفة . وهو اذاً لا ينفي في يوم من الايام بصورة قطعية ، في غنوزيولوجياه ، قيمة هذه الدائرة الوضعية ـ الايجابيـــة كمعرفة . هذا ما يعطي لاعقلانية شيلنغ طابعها الانتقالي وما يفسر لماذا كان تأثير فلسفته الاخيرة قصير الامد .

هذا الانفصال الجذري له كعاقبة رئيسية ان شيلنغ هنا ، في تضاد تام مع حقبته الفتية ، لم يعد يتصور المطلق ، موضوع الحدس الذهني ، بوصفـــه كوسموس الاشياء في ذاتها ، وان تحت الشكل الافلاطوني لعالم من المثل ، بـــل فقط بوصفه شيئا ما يُدرَك مباشرة ، بسيطا بشكل مطلق . لذا فهو ينفي امكان وصف او تفسير هذا العالم نفيا باتا . يقول : «اذ فقط ما هو مؤلف من اجزاء يمكن ان يُعرف بالوصف ، ما هو بسيط يفرض ان يقبض عليه بالحدس» (٥) . وفي مكان آخر ، ينكر ، في هذا المجال المعرفي ، كل علاقة بين العام والخاص ، ماضيا هكذا بالضبط الى جانب هذه المعضلة التي من اجل حلها كان الحـــدس الذهني ، كما رأينا ، قد اخترع . الان يقول : «... ان كل عالم المطلق ، مـــع سلّمه الكامل من كيانات ، يتقلص الى وحدة الله المطلقة ، انه بتعبير آخر لا يوجد شيء في هذا العالم حقا خاص ، فردي» (٦) . هكذا فان معرفة العالم ، المؤسسة في البداية على فلسفة الطبيعة ، تنزلق في معرفة لله محض صوفية .

بذلك كانت تتم قطيعة شيلنغ مع حلولية شبابه ـ وهي اجل ملتبسة ـ . في حين انه كان في الماضي يسعى الى التصريح بالمبدأ السبينوزي«deus sive natura» «الله اي الطبيعة» ، في اتجاه ديناميكي وجدلي ، اذاً الى تحويله تاريخويا ، انه يقرر الان بين المطلق والواقع ، بين الله والعالم ، لثنويّة حادة ، لا تُقهَر . الانتقال من احدهما الى الآخر لا يمكن اجراؤه الا بوثبة . «بكلمة ، من المطلق الى الواقع لا يوجد انتقال متصل مستمر ، لا يمكن ان نمثل اصل العالم المحسوس الا كقطيعة كاملة مع المطلقية ، الا بوثبة» (٧) . واقعة مميزة : مباشرة بعد ذلك ، يشرد النظران الشيلنغي على طريق صوفي تماما ، لانه يرى اصل عالم الحواس لا كنتاج تطور ، ولا حتى كخلق ، بل كـ «سقوط» نسبة الى الله . في ذاته الفرق وكان يمكن ان يكون بالنسبة لنا غير ذي اهمية ، شأنه في ذلك شأن التمييز بين ابليس اخضر وإبليس اصفر بالنسبة للينين ، لو لم يكن هذا التصور عند شيلنغ يتضمن في الوقت نفسه قطيعة فظة مع الفكرة التطورية لفلسفة الطبيعة . في خاتمـــة

٥ ـ المرجع نفسه ، ص ٢٦ .

٦ ـ المرجع نفسه ، ص ٣٥ .

٧ ـ المرجع نفسه ، ص ٣٨ وبعدها .

الكراس ، تطور الانسان انطلاقا من الحيوانية ــ الشعور الجدلي العظيم لــدى غوته وهيغل ، الشعور الذي كان قد لعب كذلك دورا حاسما في بدايات فلسفة الطبيعة لدى شيلنغ ، في «رحلة الروح الملحمية» ــ منفي بكل بساطة . كما ان الكون برمته يولد ــ يا للصوفية القبيحة ــ من «سقوط» بالانفصال عن الالوهية، كذلك فان «الحد الاخير والضبابي للتاريخ المعروف» يجلّي «سلفا سقطة للحضارة من المرتفعات السابقة ، بقايا أصابها التشوه من علم قديم ، مجموعة رموز يبدو معناها مفقودا منذ أمد طويل» «٨» . «برهنة» هذا الاتجاه النازل ، هذه المفهمــة للتاريخ الانساني المناهضة للتطورية ، تكون اذاً هي اسطورة العصر الذهبي !

نرى الان على اية نقاط جوهرية في فلسفة حقبة شبابه اجرى شيلنغ القطع ، كيف شكلت لاعقلانية الحدس الذهني ، التي كانت لا تزال باحد المعاني محــض طرائقية ، المحتوى المليء لصوفية لاعقلانية . بينما قبل يينا واثناء حقبة يينا ، كانت فلسفة الطبيعة في مركز فكر شيلنغ ، حيث لم تكن سائر فروع الفلسفــة ــ باستثناء الاستيطيقا ــ تواجه ان صح القول الا كتكملات للمنظومة ، فــان التأملات النظرانية عن ظاهرات الطبيعة تنتقل الان الى المؤخرة ، ومسائــل الاستيطيقا لا تظهر الا بصورة عرضية : التاويل اللاعقلاني للاساطير والدين هــو الذي بات يشكل مركز تأملاته .

مع ذلك ، مضى ما يقرب من ثلاثين سنة قبل ان يعلن شيلنغ ، على الاقل في دروس عامة ، فلسفته «الايجابية» الجديدة في حالة اكتمالها ، قبل ان يجعلها الفلسفة الرسمية للرجعية الرومانطيقية البروسية المجتمعة حول فريدريك ــ غليوم الرابع ، قبل ان يروا فيه مار جرجس جديدا مدعوا الى القضاء على تنين الفلسفة الهيغلية ــ وبشكل خاص جناحها اليساري .

اذ نحاول ان نرسم ، في الخطوط الكبيرة فقط ، حقبة الثلاثين عاما هذه ، لا يهمنا ان تسم مراحل تطور شيلنغ الداخلي بقدر ما يهمنا ان نعرف التحــولات في وضع المانيا الاجتماعي الموضوعي وفي ترتيب جبهات المعركة الفلسفية : بمــا اننا بيّنا من قبل ان الانعطاف الحاسم في الطريقة والمحتوى الوضعي ــ الايجابي والرمي المركزي في فلسفة شيلنغ ، محقق منذ سنة ١٨٠٤ ، لذا فان اسسهــا الجديدة شأنها شأن التغيرات التاريخية ــ من حيث الجوهر ، هذه الاسس وهذه التغيرات ظلت هي هي ابان تلك الحقبة ــ يمكن ان تنفهم بسهولة دون ان نتاخر في تفصيل المراحل المتوسطة . من جهة اخرى ، فان شيلنغ العجوز ، الذي كان قد لفه النسيان خلال عقود من السنين فلم يلعب ان صح القول اي دور في تطور الفلسفة الالمانية ، لم يعد ويحتل المكان المركزي الذي احتله ــ بصورة وقتيــة وفصلية ــ في الصراعات الايديولوجية لسنوات ١٨٤٠ الا بفضل هذا التغير في الحالة الاجتماعية الموضوعية لالمانيا .

---

٨ ــ المرجع نفسه ص ٥٨ .

مؤلف **الفلسفة والدين** صدر في وقت لم تكن فيه **فينومينولوجيا الروح** لهيغل قد أنجزت . ليس من شك في ان الهجوم الذي يوجه فيها ضد الحدس الذهني يصح ايضا على ترجمته الجديدة ، ولاسيما على هذا الربط بين «البساطة» وفكرة المطلق ، وعلى طريقة البناء المرتكزة على المشابهة . هيغل يفضح بصرامة بالغة «رتابة» المطلق و«عموميته المجرّدة» ، «هوّة الفراغ التي ينساق النظران اليها» عند شيلنغ ، «الليل الذي فيه كل البقرات سوداوات» . يلوم شيلنغ بشكل خاص على كونه لا يرى شيئا آخر عند «الذين ليسوا راضين عنها [عن هذه الرتابة في المطلق — ج. لوكاكش] سوى عجز عن القبض على وجهة نظر المطلق وعن البقاء معها » (٩) .

يظهر هنا بوضوح ان نضال هيغل ضد شيلنغ هو صراع بين انضاج الجدل والهرب امامه في اللاعقلانية . هيغل يضع هذه المسألة ايضا في هيئة تاريخية . **فينومينولوجيا الروح** تنطلق من ملاحظة ان العالم دخل في عصر جديد. لقد بيّنت في كتابي عن هيغل انه رأى هذا العهد الجديد في الثورة الفرنسية ، في الانقلابات التي حملتها الى اوروبا الحروب النابوليونية ، في تصفية بقايا الاقطاعية (خصوصا في المانيا) . بطبيعة الحال ، هذا الجديد يظهر اولا عند هيغل في شكل بالغ التجريد . فهو يقول مثلا ان «التظاهر الاول للعالم الجديد ليس بادىء بدء سوى الجملة Totalité المخفية في **بساطتها** ، بتعبير آخر اساسها الكلي — الكوني» . ولذا فهو يبدو للوهلة الاولى «الملكية — الخاصية الباطنية لبعض الافراد» . ولكن المهمة التاريخية للفلسفة بالنسبة لهيغل هي التعرف على الجديد في حركته الخاصة ، في تعيشاته المتعددة ، اذن بالجدل العياني . «ان شيئا من الاشياء يجب ان يكون قد نال كل تحدداته حتى يمكن أن يصير خارجيا — ظاهريا ، اي مفهوما وقابلا لان يتعلّم ، لان يصير ملكية الجميع . العلم في مستوى الفهم هو الدرب نحوه ، ممهّدا ومساواً للجميع . الوصول بالفهم الى العلم savoir حسب العقل، هذا مطلب مشروع للوعي الذي ينضاف الى العلم science » (١٠). ان مجادلة هيغل ضد نظرية المعرفة الارستقراطية لشيلنغ — المرتبطة ارتباطا وثيقا بالتحول نحو اللاعقلانية — لا تنفصل اذاً عن السؤال : طريقة عيانية وعلمية ام طريقة مجردة و لاعقلانية ؟ — لا تنفصل كذلك وبقدر ذلك عن التعارض بين منظور المفكرين التاريخي — الاجتماعي في الازمة الكبرى لزمنهما ، لا تنفصل عن السؤال : هل سنتوجه في هذه الازمة نحو تصفية بقايا الاقطاعية ، نحو المستقبل، او نحو الاعادة ، نحو الماضي ؟

ذلك كان اول معركة بين الجدل المثالي الموضوعي واللاعقلانية . الشكل

---

٩ — هيغل ، المرجع المذكور ، المجلد ٢ ، ص ١٣ وبعدها .

١٠ — هيغل ، المرجع المذكور ، م٢ ، ص ١١ وبعدها .

الشيلنغي للاعقلانية ـ سواء شكلها الاول والمزدوج ، المرتبط بالطريقة التطورية في فلسفة الطبيعة ، او شكلها الثاني ، الصوفي والديني بشكل صريح ـ يُمنى بهزيمة : الشكل الهيغلي للجدل يشرع يصير مهيمنا ، وان شيئا فشيئا ، وان ليس بدون تعديلات ماهوية . اذ ان منظورة هيغل الشاب ، المتوجهة بقوة نحو المستقبل، لانها تدرك في الحاضر فجر حقبة جديدة في التاريخ الانساني ، تصاب هي ايضا بأزمة مع سقوط نابوليون وهيمنة الحلف المقدس . فلسفة التاريخ لهيغل العجوز اكثر قناعة وتسليما وامتلاء بالتسويات ، بكثير جدا ، من فلسفة التاريخ في **فينومينولوجيا الروح** «١١» . فالحاضر لم يعد متصوَّرا كبداية ، بل كنهاية حقبة عظيمة . الفلسفة لم تعد تنظر نحو الامام ، بل نحو الماضي ، المستقبل كف عن تعيين الحاضر وترجمته الفلسفية . مهمة الفلسفة لم تعد «الترحيب والاعتراف بمجيء الروح» . صارت «بومة او صدى مينرفا» التي لا تستطيع ان تطير الا مع هبوط الليل «١٢» .

في تاريخ للاعقلانية ، لا مجال لعرض عواقب هذا التحول من هيغل بالنسبة لفلسفته هو . نكتفي بملاحظة ان الفلسفة الهيغلية ، رغم هذا التحول ، قد نفذت على اي حال ، بقناة **المنطق** ، برنامج **الفينومينولوجيا** : عرض مقولات الجدل الموضوعية عرضا علميا ، بقدر ما الامر ممكن في اطار المثالية ، ان طريقته ، ايضا في هذا الاطار ، تبقي فكرة التطور وتحاول تطبيقها على ميادين مختلفة ، ان تصوره للمجتمع يتجه نحو الملكية الدستورية : ولو في شكل خجول يذهب هذا التصور الى ما بعد النظام السياسي الموجود في المانيا آنذاك ، الامر الذي يفسر كون هيغل لا يفتأ يجادل ضد الممثلين الايديولوجيين للرجعية الرومانطيقية (هالِر Häller ، سافينيي Savigny ، الخ) .

هذا الوجه في الفلسفة الهيغلية هو الذي ، في المانيا وبخاصة في بروسيا ، صار هاما . اجل لن تدوم هيمنته الا حتى ثورة ١٨٣٠ . مع ثورة تموز [١٨٣٠] في فرنسا ، تدخل المانيا في مرحلة جديدة من مراحل صراع الطبقات ، كان لوقعها الفلسفي ان يزعزع المنظومة الهيغلية اولا ومن ثم طريقتها المثالية الجدلية . ان سير انحلال الهيغلية يبدأ وهيغل على قيد الحياة ، مع المجادلة التي يجريها ضد تلميذه غانس Gans ـ الذي كان قد بقي الى ذلك الحين امينا له ـ بصدد ثورة تموز . هاينه Heine ، دافيد فريدريش شتراوس D.F. Strauss ، **حوليات مدينة هاله** ، **المعتقون** في برلين ، فويرباخ ، الخ يسمون مراحل هذا الانحلال ، الذي يكتمل عشية ثورة ١٨٤٨ ، التي كل هذه القتالات الايديولوجية هي

---

١١ ـ انظر بهذا الصدد جورج لوكاتش : **هيغل الشاب** ، برلين ١٩٥٤ ، ص ٥٢٠ وبعدها .

١٢ ـ روزنكرانتس : **حياة هيغل** ، برلين ١٨٤٤ ، ص ٢١٤ وبعدها . وهيغل ، مرجع مذكور ، م٨ ، ص ٢١ .

اعدادها ـ الى ان يؤسس ماركس وانجلز المادية الجدلية والتاريخية ويتغلبان بذلك على كل شكل مثالي للجدل .

المسالة المركزية في هذه الحقبة الانتقالية هي النضال ضد التباسية الجدل المثالي ، المحفورة في طبيعته ذاتها . تحرير وكشف اتجاهاته التخلفية والمنزلقة طوعيا في اللاهوت كانا احدى اعظم مآثر فويرباخ ، الذي استطاع بذلك ان يهيىء القفزة التي تقود الى اعلى شكل للجدل : الجدل المادي . اذاً فالصراع الايديولوجي حول فلسفة الدين عند هيغل ليس محددا الا بصورة جزئية من قِبل تأخر المانيا السياسي ، الذي ارغم اهم المفكرين منذ ريماروس Reimarus وليسِنغ بل ومنذ لايبنتس على إلباس فلسفتهم المناضلة البسة لاهوتية او نصف ـ لاهوتية : انه ، في هذه المرحلة ، تمهيد لا غنى عنه لتجاوز المثالية الفلسفية في شكلها الاعلى ، جدل هيغل . ازدواجية الجدل الهيغلي ، ترجّحه بين حلولية تلامس هنا وهناك المادية ولاهوت مسيحية رسمية ، كان يجب ان يكشفا في وضح النهار وان ينقدا ، كي يحرَّر طريق تجاوز المثالية . فضلا عن ذلك ، ان تجاوز هيغل، حتى حيث ، كما عند فويرباخ ، كان يحصل لقاء ضياع عناصر جوهرية من الجدل ـ عناصر تقدمية كانت المادية الجدلية وحدها سترفعها الى مستوى علمي ـ ، كان يرتبط ارتباطا وثيقا بالضرورة الاجتماعية ، ضرورة الذهاب الى ما ـ بعد فلسفة هيغل السياسية والاجتماعية .

هكذا ، بالرغم من كل التحديدات البرجوازية وكل الغرابات والبلبلات الايديولوجية لدى زعماء الهيغلية ـ اليسارية ، فقد خلق حل الهيغلية لالمانيا ، عشية الثورة الديمقراطية ، قاعدة ايديولوجية لنضال اقصى ـ يسار الديمقراطية البرجوازية ، الامر الذي قاد بالضرورة الرجعية البروسية الملتفة حول فريدريك غليوم الرابع الى دعوة شيلنغ الى برلين من اجل النضال ضد هذا الـ هيغل وهذه الهيغلية .

ليس ذا اهمية كبيرة ان نعلم باي قدر كان شيلنغ واعيا الموقف ، بأي قدر كان يتصور ان مهمته تنحصر في النضال ضد هيغل ، الذي كان قد حجب فلسفته هو ، شيلنغ . اهم من ذلك الحاجات الايديولوجية التي كانت تستجيب لها مداخلته العلنية العامة . يجب ان نعتبر هنا التطور الاجتماعي للعصر . ايديولوجيا الاعادة تتوق الى رجوع الى النظام القديم . بل ان بعض الناطقين بلسانها يفكرون برجوع الى العصور الوسطى ، وهو الاتجاه الذي عبَّر عنه تعبيره الاكمل نوفاليس Novalis ، في محاولته **المسيحية واوروبا** . ولكن كلما كانت الصياغة الصريحة لهذه المحاولات اكثر وضوحا وحسما ، كان محتواها اكثر غموضا وتشوشا ، اذ ان الهوة بين الايديولوجيا والواقع الاجتماعي كانت لا تنفك تتسع . فهيمنة ما كان باقيا من الاقطاعية في فرنسا عشية الثورة كانت ملغومة ومقوَّضة من الداخل بعمق يجعل ان المجتمع الفرنسي في ١٧٨٩ كان بعيدا جدا عن الاقطاعية الحقيقية وبالاحرى عن اقطاعية نوفاليس المثالية . لئن كان صحيحا ان بقايا الاقطاعية كانت

قد حتمت الثورة ، فمن تفسخ الاقطاعية ومن نمو العناصر الراسمالية الدائم تولد استحالة الرجوع الى النظام القديم الموضوعية . ان الجهود اليائسة التي بذلها الحلف المقدس من اجل اعادة الوضع السياسي لما-قبل-الثورة لم تستطع منع رسملة اوروبا ، مع كل عواقبها السياسية والايديولوجية ، من ان تتقدم بقوة عاصفة لا تقاوَم . حتى اثناء حقبة الاعادة ، هذا التحول الراسمالي دخل في نزاع متزايد العنف مع سياسة هذه الاخيرة وايديولوجياها الرسمية . في فرنسا ، بالزاك هو مؤرخ هذه السيرورة العظيم ، حيث نرى سلطان المال يسقط كل الواجهات النبيلة ، والافراد المعزولين الذين ياخذون شخصيا ايديولوجيا الاعادة ماخذ الجد يظهرون في هيئة ابطال مأساة — ملهاة ، في هيئة «فرسان ذوي سحنة كئيبة» .

هذه التناقضات تحدد ايضا فلسفة الاعادة في المانيا ، رغم ان سير الترسمل كان هنا بالطبع اكثر بطئا بكثير منه في فرنسا ، الامر الذي اتاح لرجعيين محدودين ومتعصبين او لمغامرين بلا روادع مثل غورس Goerres وآدم مولر Adam Mueller ان يعلوا صوتهم اكثر وبصورة افعل . الوجوه النموذجية في المانيا ، هم الايديولوجيون الذين يرمون الى تنسيق ايديولوجيا الاعادة مع الاتجاهات الجديدة في العلم والفلسفة ، الذين يسعون الى تشويه معنى هذه الاتجاهات بحيث يجعلونها قابلة للتمثل من قِبل الفلسفة الرسمية ، الكليريكالية والرجعية . ولقد استطعنا ملاحظة جهد من هذا النوع عند شيلنغ ، ولكن اهم ممثل لهذا الاتجاه في الفلسفة الالمانية كان بادر .

ان ما يصنع اهمية بادر هو قبل اي شيء انه يفضح من وجهة نظر اليمين التباس المثالية الموضوعية في مسألة الدين ، يكشف في كل مكان ميولها الكامنة الى الالحاد . ان اشكالا مماثلة من الفضح ظهرت لنا عند ياكوبي : ولكن ياكوبي لا يعارض الالحاد الفلسفي بدين وضعي — ايجابي . لا يعارضه الا بـ«علمه المباشر» ، المجرد والفارغ . لهذا السبب — في اطار الصراعات الايديولوجية للاعادة — استطاع شيلنغ ان يدرأ هجومه بسهولة نسبية . اما بادر فيملك في ترسانته تديُّنا عيانيا . سبق ان ألمحنا الى ما يصنع جوهر فلسفته : جمع نتائج التطور الفلسفي من كنط الى هيغل بشكل يصفي منها العناصر الملحدة والثورية ويخرج منها فلسفة يقبلها معا الرجال ذوو ثقافة علمانية والرجعيون الاورثوذكس . هكذا بادر يرمي فيخته بتهمة الالحاد ، بسبب استقلال اناه . ويرى مادية في التصور الهيغلي للطبيعة كتخرّج للروح (لله) (١٣) . واقعة من هذه الحيثية بالغة الاهمية :

---

١٣ — بادر : **كتابات ومحاولات فلسفية** ، منستر ، ١٨٣١ ، م٢ ، ص ٧٠ وبعدها . فريدريش شليغل يذهب الى وصف الفلسفة الهيغلية بانها شيطانية : **دروس في الفلسفة** ، بون ، ١٨٣٧ ، م٢ ، ص ٤٩٧ .

بادر يرى في ظاهرات طبيعية اكتشفت لتوّها ـ مغناطيس حيواني ، كلفنـــة galvanisme [تحريك العضلة بالقوة الكهربائية] الخ ـ قوى «تطلق ان صح القول طلقة الرحمة» على تصور الطبيعة الميكانيكي قبل اي شيء منذ ديكارت . بما ان مجادلته موجهة جوهريا ضد فلسفة الانوار ، اخلاقهـــا ، فلسفتها للدولة ، فهو يلخص موقفه بمفردات تجعلنا كاننا نسمع صوت جينس Jeans او إدنغتون Eddington : «كانوا يعتقدون انهم اكملوا نزع الروح من نفسهم ذاتها وانهم وجدوا في الطبيعة الخارجية ، المعتبَرة عدا ذلك بلا روح ، بلا نفس ، بلا الله ، الدليل على هذا النزع للروح من الذات وضمانه الموضوعي ، واذا بهذه الطبيعة هي نفسها تبدأ تظهر بوضوح متزايد هذه النفس وهذه الروح ، اللتين كانتا عدا ذلك قد تحدثتا دوما الينا،حديثهما المترجم الى لغتها ، لغة الارقام» (١٤) .

نرى هنا ، بصورة أوضح ايضا منها عند شيلنغ الشاب، كيف تتحول تناقضات التصور الميكانوي للطبيعة ـ التناقضات التي ، عندممثلي فلسفة الطبيعة الالمانية التقدميين (مثلا أوكِن Oken) ، تفتح اكثر فاكثر الطريق للجدل ـ الـــى لاعقلانية رجعية . امام فقر الجهاز المفهومي الميكانوي ، يقنّع عجزه عن حـــل المعضلات الجديدة لصالح رؤية للعالم رجعية في سلسلة من كشوف إلهية عـــن مــاوراء للعقل في الطبيعة نفسها ، كي يصير ممكنا على هذه القاعدة الكفاح ضد التقدم الاجتماعي ، حيث الشيطان هو «الثوري الاول» (١٥) ، الامر الذي يلقي الشبهة على كل طموح الى الحرية والى المساواة .

ما يميز كل هذه الصوفية اللاعقلانية المستعرة ، التي لا داع لان ندخل فيها اكثر الى الامام ، بالنسبة للصورة التي رسمنا خطوطها الاولى عن الاعادة ، هو أن بادر لا يريد الاعتماد فقط على فلسفة الطبيعة الجديدة . تمامـــا مثل شيلنغ ، يحاول ايضا ان يحترس من اللاعقلانية القصوى . اجل ، تريد فلسفته ان تؤمّن على مجموع الحياة السيطرة الايديولوجية والاجتماعية والسياسية للدين . ولكن هذا الدين ، رغم كونه يستقبل في ذاته كل عناصر الهروب اللاعقلية امام الجدل، ليس عنده اللاعقل ، نفي كل عقالة ، بل هو عقل اعلى ... . هذا يذكّر ، فـــي شطر ، باللاهوت القديم ، لاهوت ما قبل الازمة الايديولوجية الكبرى ، الذي كانت دعاواه مماثلة . في الشطر الآخر ، انه تنازل للرسملة البادئة في المانيا ، لبدايات تبرجز الاعادة ـ تنازل يترك مع ذلك الاولية للعناصر اللاهوتية والارستقراطية . لهذا السبب يحتج بادر بقوة ضد الفلسفة الالمانية الكلاسيكية التي ، حسب رأيه، سببت بصورة أعمق أيضا مما فعل الانكليز والفرنسيون «الهوّة بين الديـــن والعلم» والتي تسعى «الى تلقيح حتى شبيبتنا العزيزة بهذا الغلط الجذري الا

---

١٤ ـ بادر ، المرجع المذكور ، م١ ، ص ١٦٠ .

١٥ ـ المرجع نفسه ، م٢ ، ص ٨٦ .

وهو ان الدين في جوهره لاعقلي والعقل في جوهره لاديني» (١٦) .

يقينا ، ان تفاقم صراعات الطبقات في المانيا لا ينعكس فقط على الهيغلية ــ اليسارية ، اي على التيار الراديكالي في انحلال الفلسفة الكلاسيكية الالمانية . انه ينعكس ايضا على معنى جهود الرجعية . حين يدعى شيلنغ العجوز الى برلين من قبل الرجعية الرومانطيقية ــ الميل ، بعد مرور عشر سنوات على وفاة هيغل ، بغية الانتهاء من الاتجاهات الفلسفية الممهدة للثورة ، يدخل في كون باتت فيه الرومانطيقية الخالصة ، من جراء تقدم الرأسمالية ، باتت فيه اكثر عبثا وحماقة بكثير مما كانت في زمن الحلف المقدس . كما كان بالزاك قد جعل الامر محسوسا لمواطنيه ، كذلك في المانيا ، هاينه Heine ، اعظم شعراء العصر ، افهمه للالمان في السنوات ١٨٤٠ ــ بدون ان نتكلم عن ماركس وانجلز . في **المانيا ، حكاية لفصل الشتاء** ، ينقل هاينه محاورة خيالية مع الامبراطور فريدريك بارباروس ، يعرب فيها بسخرية لاذعة عن نظراته على المشروع الرومانطيقي ــ الرجعي لدى فريدريك غليوم الرابع وحلقته :

الامبراطورية الرومانية المقدسة العجوز ،
اعِدها ، كاملة ،
ارجِع الينا الأسقاط الاكثر عفنا مع كل بهرجاتها .
العصر الوسيط ، فليكن ، الحقيقي ــ كما كان ،
سأتحمله ــ ولكن خلّصنا من هذا الكائن الهجين .
من هؤلاء الفرسان ذوي الطماق ،
الذين هم خليط مقرف
من حلم غوتي وكذب عصري ، لا لحم ولا سمك .
اطرد هذه الحثالة من الكوميديين ،
واغلق صالات عرضهم ،
حيث يُهزأ بالازمنة الماضية ...

كان لماركس وانجلز ان يريا في الموقف رؤية اوضح ايضا من هاينه . هما ، في حقبة الانتقال هذه ، اللذان قاما على الصعيد النظري كما على الصعيد العملي

---

١٦ ــ بادر ، مرجع مذكور ، م٢ ، ص ١١٩ .

بأقوى الخطوات كي يحشدا في المجتمع الالماني كل القوى التي كانت تشعر ببقايا الاقطاعية والاستبدادية قيودا على تطورها ، كل القوى ذات المصلحة في تجديد المانيا الديمقراطي . من البداية كان نشاط ماركس الشاب كمحرر في **الصحيفة الرينانية** موجئها نحو هذا الهدف . نقده لفلسفة الحق الهيغلية كان يستهدف تطور هيغل نحو الملكية الدستورية ، التي كان يعتبرها ماركس شيئا باليا مخالفا للزمن وقادرا فقط على توليد البلبلة في كل مكان . ليس هنا المجال لتبيان كيف ان هذا الموقف الذي اخذه ماركس وانجلز قادهما الى التعرف بوضوح على سيـــادة البروليتاريا في الثورة الديمقراطية وعلى منظورات الثورة الاشتراكية ، والـتي تاسيس المادية الجدلية والتاريخية ـ سيما وأن السّيرورة الحاصلة فيهما لم تكن بلغت بعد نهايتها حين بدأ شيلنغ دروسه في برلين .

ليس لهذا الا ان يزيد اهمية التشديد على السرعة والفطنة والامانة التي بها كشف ماركس وانجلز عدم ـ صدق وديماغوجية فلسفة شيلنغ «الايجابية» . في رسالة الى فويرباخ (١٧) ، يكتب ماركس : «انه (شيلنغ) يصيـــح للرومانطيقيين والصوفيين الفرنسيين : أنا تركيب الفلسفة واللاهـــوت . للماديين الفرنسيين يصيح : أنا تركيب الفكرة واللحم . للريبيين الفرنسيين يصيح : انا تحطيـــم العقيدية . بكلمة ، انا ... شيلنغ !» . من جهته ، انجلز يعرب عن نفس الفكرة في الكراسة الهجومية التي كتبها ، تحت اسم مستعار ، أوسفالد ، ضد شيلنغ ودروسه ببرلين (١٨) : «كل فلسفة حتى ايامنا قد اعطت نفسها كمهمة» فهم العالم عقليا . فما هو عقليّ هو ايضا ضروري ، وما هو ضروري يجب ان يكون واقعا او على اي حال ان يصير واقعا . ذلك هو الافتراض المسبق في النتائج العملية الكبيرة التي توصلت اليها الفلسفة الحديثة . بما ان شيلنغ ينفي هذه النتائج ، لكان يكون ببساطة منسجما مع نفسه بنفيه ايضا عقالة العالم . ولكنه لم يجرؤ على قول ذلك بمفردات مطابقة ، فضّل ان ينفي عقالة الفلسفة . لذا فهو ينسلّ ، بدرب متلو ما امكنه التلوّي، بين العقل واللاعقل، يدعو عقليا ما يُفهَم قبليا ولاعقليا ما يفهم بعديا وينسب الاول الى «علم العقل علما خالصا او الفلسفة السالبة النافية» والثاني الى «الفلسفة الموجبة الواضعة» التي تنتظر التأسيس. هنا تنفتح الهوّة السحيقة، الاولى من نوعها ، بين شيلنغ والفلاسفة الآخرين . هنا اول محاولة أجريت في يوم من الايام من اجلِ انِ يُدخَل بالتهريب في الفحص الحر والفكر العلمي الايمان وحجـــة السلطة ، صوفية العاطفة وخيالات وغرابات الغنوسطية» . وانجلز يبرز ايضا (١٩)

---

١٧ ـ ماركس ، طبعة ميغا ، ١ ، ١ ، ص ٣١٦ .

١٨ ـ انجلز ، طبعة ميغا ، ١ ، ٢ ، ص ١٨٨ .

١٩ ـ انجلز ، المرجع المذكور ، ص ٢٢٥ .

ان هجمة شيلنغ ضد هيغل ترتبط اوثق ارتباط بانحلال وحلّ الهيغلية نفسها : «انه ذو دلالة ان نرى هذا الاخير (هيغل) يهاجَم الان من جهتين متعارضتين ، على يد سلفه شيلنغ وعلى يد أفتى متابعيه فويرباخ» . قبل ذلك بقليل ، عند حديثه عن التباس فلسفة الدين الهيغلية ، يلح من جديد على الارتباط ، الذي حدده العصر ، بين نقد شيلنغ الآتي من اليمين ونقد الهيغليين الفتيان الآتي من اليسار (٢٠) : «فلسفة الدين المحوية في المنظومة الهيغلية تسمح له (لشيلنغ) بأن يكتشف بين المقدمات والنتائج تناقضات كانت المدرسة الهيغلية ــ الشابة قد تعرفت عليها ووضعتها في ضوء منذ امد طويل . هكذا فهو يستطيع ان يقول بحق : هذه الفلسفة تريد ان تكون مسيحية في حين ان لا شيء يرغمها على ذلك، لو بقيت على حالها الاول وهو علم العقل لكان لها حقيقتها في ذاتها» .

مع هذا كله ، ليس من الصعب توضيح الحالة الطبقية والوظيفة التاريخية والمحتوى الايديولوجي لفلسفة شيلنغ الاخيرة . النضال الذي تشنه لم يعد يرمي الى تاسيس جدل موضوعي ، كما عند شيلنغ الشاب الذي كان ، وقد راينا ذلك، يجازف ويرسل في مسائل تفصيلية رؤوس حراب جسورة نحو جدل للطبيعة ، ولكن طرائقيته كانت ، مع «حدسها الذهني» ، تقف عند ابواب الجدل وتؤلف اول شكل للاعقلانية الحديثة . كيف كانت هذه المواقف الفلسفية مرتبطة بموقفه السياسي ازاء الثورة والاعادة ، هذا ما سبق وجعلناه يتلمّح . الحالة التاريخية في بداية الاربعينات صارت اكثر نضجا واكثر توترا بكثير : ان ردة فريدريك غليوم الرابع وانصاره الرومانطيقية ــ الميل ، رغم استنادها الى سلطة الدولة البروسية، هي قتال مؤخرة اكثر ايضا بكثير مما كانت الاعادة الرومانطيقية الاولى ، اعادة فرنسا بعد نابوليون . خلال هذه العقود من السنين ، خطت الراسمالية في المانيا خطوات كبيرة . ليس فقط ضغط البرجوازية على منظومة استبدادية وإقطاعية يزداد قوة على الدوام ، بل النزاعات الحادة بين البرجوازيين والبروليتاريين ، وهي اشارات اكيدة عنّ نهوض الراسمالية ، يظهر بوضوح متزايد . بعد مضي سنوات قليلة فقط على بدايات شيلنغ في برلين تنشب في ١٨٤٤ ، انتفاضة الحيّاكين السيليزيين الكبرى .

وقد ترتّب على ذلك كنتيجة ايديولوجية ، ليس فقط ظهور الفلسفة الهيغلية متجاوَزة ، تعبير تنافيات طبقية ــ كتلك التي كانت قبل ثورة تموز في فرنسا ــ ، بل ايضا اضطرار خصومها الى تكوين ترسانة ايديولوجية اكثر ملاءمة للحالة الجديدة مما كانت ترسانة الاعادة الرومانطيقية . وشيلنغ هو من زعم انه صنع

---

٢٠ ــ المرجع نفسه ، ص ٢٠٤ ــ ٢٠٥ .

هذه الترسانة . فهو يقدم نفسه هذه المرة كخصم معلن للجدل الهيغلي ، عازم ليس فقط على نقده نقدا مدمرا وبذلك عينه على ازالة الميول الراديكالية التـــي ظهرت بين خلفاء هيغل ، بل ايضا على استبداله بفلسفة جديدة تلبي الاشتراطات الدينية المتنامية لدى الرجعية الرومانطيقية ــ اللون ولكن بدون ان تقطع التماس الايديولوجي بين هذه الرجعية والاوساط البرجوازية المستعدة للسير في ركابها . هذا التضاعف المرائي في مرامي شيلنغ دمغه انجلز بشكل جيد في الشاهد الذي نقلناه سابقا : فلسفة شيلنغ الجديدة تبلغ ذروتها وتضيع في الصوفية اللاهوتية، انها لاعقلانية محضة ، ظفر اللامعنى . ولكن شيلنغ لا يعلن بصراحة ووضوح عن عقيدته اللاعقلانية ، «يسلك دروبا ملتوية» ، يتراجع امام العواقب الاخيرة .

رغم كل شيء ، هذا ليس بمثابة شيء اصيل داخل تطور الفلسفة البرجوازية. فلقد بيّنا ان كل فلسفة امبريالية ــ حتى لو كانت لاعقلانية بنفس درجة العمق التي هي بها في العصر الامبريالي ــ مضطرة الى التنازل والتسليم للعقل والمعقلانية بكل ما هو ضروري ضرورة مطلقة للعلم حين يكون هذا الاخير في خدمة الانتـــاج الراسمالي . بيد ان متطلبات العصر دفعت شيلنغ الى الذهاب في هذا الاتجاه اكثر مما يجب واقل مما يجب في آن معا . من هنا الاثر القوي الذي كان لبداياته في برلين ، ولكن ايضا السقوط المستقيم لنفوذه بعد ١٨٤٨ ، حين تغيرت مـــن جديد بنية الرجعية الطبقية .

اما ان شيلنغ ، في اعلانه اللاعقلانية الفلسفية للبرجوازية الرجعية ، لم يذهب بعيدا بشكل كاف ، فهذا مرده في شطر منه الى تنازلاته للتدين الاورثوذكسي ، الذي كان في ذلك العهد لا يزال يزعم تمثيل مقالة اعلى وليس لاعقلانية مسعورة(٢١). ولكن ، من جهة اخرى ، لم يكونوا في السنوات ١٨٤٠ يقيمون نفس الفرق الذي يقيمونه بعد ١٨٤٨ بين ما هو علمي وما ليس كذلك . المثقفون البرجوازيون آنذاك كانوا جميعا متاثرين كثيرا او قليلا بالفلسفة الكلاسيكية الالمانية وبنوازعها الـــى الفكر الجدلي . التنازلات التي كان الجناح البرجوازي في اللاعقلانية مضطـــرا الى اجرائها للعلم كان عليها اذاً ان تمتد الى الجدل . ان لاعقلانية كهذه لا يمكن بعد ان تكون لا ادرية جذرية . بالتالي ، لئن كان شيلنغ لا يزال يتمسك ــ قولا ، كما سنرى ــ بالجدل المحوي في فلسفة الطبيعة لشبابه ، فان هذا يمكن بالطبع ان

---

٢١ ــ ذو دلالة من هذه الحيثية ان نرى بادر يحاول ليس فقط ضد إلحاد فيخته وهيغل ، بل ايضا ضد التديّن اللاعقلاني لانصار مذهب التقوى **Piétistes** ، التدين المؤسس حصرا على العاطفة او الشعور ، وضد فلسفة ياكوبي الحدسية المجردة . مرجع مذكور ، المجلـــد الثاني ، ص ٧١ ، ١١٦ ، ١٢٦ ، الخ .

ينجم عن اسباب بيوغرافية ، سيكولوجية ، عن الغرور الذي كان يستمده من عمله السابق . ولكنه ينجم بالنهاية عن نزوع موضوعي مهيمن في ذلك العصر ، كما يؤكده ايضا واقع ان خصوما شرسين للهيغلية من اليمين (فيختـه الاول ، وخصوصا فايس Weisse ، مثلا) ، رغم كونهم يسعون الى تدبير الحلولية واعادة الإلهوية ، لم يستطيعوا قط ان يتجنبوا القيام بتنازلات هامة للجدل (حتى عند بادر ، فريدريش شليغل ، الخ ، يمكن ان نلاحظ هذه الظاهرة) . فقط بعد هزيمة ثورة ٤٨ يتأكد اتجاه شوبنهاور المناهض جذريا للجدل . (عن نقد الهيغلية على يد ترندلنبورغ سنتكلم بشكل اطول ، بمناسبة فلسفة كيركغارد) .

أما من جهة اخرى ، فان لاعقلانية شيلنغ الحقبة الاخيرة تذهب أبعد من لاعقلانية ما بعد ١٨٤٨ . هذا ايضا مرده الى الحالة التاريخية التي كان فيها يمارس تفكيره الفلسفي . مثل كل فلاسفة الاعادة ، كان يريد ان يُجري مع لاعقلانيته الانقاذ الفكري للارثوذكسية الدينية . وما نجم عن ذلك بالنسبة لطريقة الفكر المستخدمة ، سبق وقلناه . وفيما يخص المحتوى ، كانت العاقبة ان اضطر شيلنغ الى عرض مجموع الدين المسيحي مع كل عقائده واساطيره بوصفه محتوى لاعقلانيته الخاص والحقيقي ، الى اعطاء المسيحية «اساسا» فلسفيا . بهذا انه لا يزال ينتمي الى طور اللاعقلانية الاول ، الى عصر الاعادة شبه ــ الاقطاعية . اما اللاعقلانية ذات الخط البرجوازي المهيمن فهي ، بالعكس ، تتجه الى الابتعاد بوضوح متزايد عن الاديان الوضعية : انها تكتفي بأن تضع بصورة قبلية محتوى دينيا بالغ العمومية ، سيكون شكله المهيمن ، اكثر فاكثر ، اعتبارا من شوبنهاور ومن نيتشه ، «إلحادا دينيا» . حتى مفكرون مثل شلايرماخر و كيركغارد يظهر عندهم ، خصوصا عند الثاني ، تعلق بالدين مرئي اكثر ايضا مما عند شيلنغ ، يميلون اكثر بكثير ، في طريقتهم وفي تشديد موضوعاتهم الاساسية ، ليس فقط نحو التديّن المجرد بوجه عام ، بل نحو الالحاد الدَيِّن . يجب ان نرى هنا احد الاسباب الرئيسية التي تفسر كون شيلنغ سقط في النسيان بعد ٤٨ ، بينما امتد نفوذ كيركغارد الى الوجوديين الملحدين في عصرنا .

ان شيلنغ العجوز هو اذاً ، شانه شان شيلنغ الشاب ، ولو في سياق آخر تماما ومع فكر مختلف تماما ، صورة انتقالية . مع هذا الفرق الا وهو ان فلسفته الاولى مثلت الانتقال من الجدل الوليد الى بدايات اللاعقلانية الحديثة ، في حين انه ، الان ، في حقبة ازمة الجدل الموضوعي ، يصير التجسيد الرئيسي للمقاومة التي تبديها الرجعية في معارضته ، بهدف منع ارتقاء الجدل ، عند الخروج من هذه الازمة ، الى مستوى اعلى .

ينجم عن ذلك ان شيلنغ يركز هجمته على فلسفة هيغل : هجومه الفلسفي

يرتدي اتساعا اكبر بكثير منه في شبابه حين لم يكن حقده وازدراؤه ليشملا سوى الانوار ، لنقل ابتداء من لوك . الان ، يعنف مجموع الفلسفة البرجوازية الحديثة، من ديكارت الى هيغل ، التي يدمغها بوصفها ضلالا كبيرا يبلغ اشده عند هيغل . هكذا يدخل شيلنغ في اتجاه كان له ان يصير ، خلال طور اللاعقلانية المطوّرة في العصر ما قبل ـ الفاشستي والفاشستي ، غالبا عند مؤرخي الفلسفة . ولكنه في الوقت نفسه ـ وها هنا يظهر هذا الطابع الهجين ، هذا الطابع الانتقالي ، الذي كنا نتحدث عنه ـ يتظاهر بانه لا يطلق تماما فلسفة شبابه ، مع انها كانت عنصرا غير تافه في كل هذا التطور الروحي الذي ينتهي الى شجبه .

ان مخطط الفكر الذي يستخدمه شيلنغ هنا هو (اذا وضعنا جانبا بعض التعديلات الهامة) مخطط اللاعقلانية العام . الفلسفة العقلية ، التي يدعوها سلبية ـ نافية ، هي ايضا ، على حد قوله ، معرفة ـ بل هي ، في مجملها ، معرفة لا يمكن الاستغناء عنها .ولكنها ببساطة ليست المعرفة الممكنة الوحيدة ، كما تفكر الفلسفة من ديكارت الى هيغل ، وخصوصا ليست هي القادرة على ادراك الواقع الحق الصحيح . بعد شوبنهاور ، هكذا خط اللاعقلانية العام : نظرية معرفة لا ادرية تدفع اي زعم معرفة الواقع الموضوعي ، الزعم الذي كان زعم المثالية الموضوعية والمادية الفلسفية سواء بسواء ، ثم تحميل الحدس وحده القدرة على دخول هذه الدائرة . ان نظرية ـ معرفة شيلنغ العجوز اكثر من مشوشة ، اولا لانه يمتنع عن اللاادرية الجذرية (ولو موضوعيا تقوده استنتاجاته قريبا جدا من هذا الموقع الاقصى) ، ثم لانه اذ يدفع نظمته الجديدة الى ذروتها في الفلسفة الوضعية ـ الايجابية يريد ان يتجنب اعلان لاعقلانية كاملة (رغم ان استنتاجاته اذا ما دُفعت الى النهاية فهي تقتضي وتفترض اللاعقلانية الخالصة) .

حسب شيلنغ ، الفلسفة السلبية الحقة انما يمثلها عمله الخاص هو في شبابه ، لا فلسفة هيغل . سابقا ـ يؤكد شيلنغ (٢٢) ـ كان قد «اعلن ان الفلسفة السلبية الحقيقية ، التي ، واعية نفسها ، تتحقق بتواضع نبيل داخل حدودها ، هي اعظم معروف يمكن ، على الاقل في الحال ، ان يعمل للبشرية ، اذ ان هذه الفلسفة تدخل وتكرس العقل في الميدان الذي يخصه ، الذي يحكمه العقل بلا مشاطر ـ أي مهمة تصور وإظهار **جوهر ، في ـ ذات الاشياء**» . وبالعكس (٢٣) ، «الفلسفة التي يمثلها هيغل هي الفلسفة السلبية المدفوعة خارج حدودها ، فهي لا تنفي الايجابية خارجها بل تدّعي انها ادخلتها في نفسها

---

٢٢ ـ شيلنغ ، مرجع مذكور ، ٢ ، ج٣ ، ص ٨١ .

٢٣ ـ المرجع نفسه ، ص ٨٠ .

واخضعتها لها » .

اذا كنا هنا نمنح بعض هنيهات من الانتباه للعرض العياني للفلسفة السلبية عند شيلنغ العجوز واذا كنا قد حررنا منها التعارض الاساسي مع فلسفة شبابه ، فليس ذلك من اجل تقرير هذه المسألة السيكولوجية : هل كان شيلنغ شخصيا يلهو او لا في تفكيره (او في تأكيده) ان فلسفته الاولى تدخل وتندرج تكامليا في فلسفته الاخيرة؟ انه بالاحرى من اجل التوضيح الكامل لاستحالة الاتفاق بين الميول والمحتويات التقدمية لفكر شيلنغ الشاب والتوجه اللاعقلاني الذي يظهر في كل المعضلات الجوهرية التي تعالجها فلسفته الاخيرة ، كي يظهر بوضوح اكبر على هذا المثال الخاص الطابع الرجعي المبدئي لكل لاعقلانية . سبق ان تناولنا بعض هذه المسائل بصدد كتاب شيلنغ ، **الفلسفة والدين** .

الصورة التي يعطيها شيلنغ الشاب عن «رحلة الروح الملحمية» كانت ظهرت لنا بوصفها تكشيف فلسفته للطبيعة ، وقد لاحظنا انها توحي ، في حدود ــ مفردات مثالية ، بتطور واحد وحيد للطبيعة من اسفل حتى اعلى السلّم ، ان الانسان والوعي الانساني متصوَّران فيها بوصفهما نتاج هذا التطور الطبيعي (في شكل تماثل الذات والموضوع) ، انها تتضمن بالنسبة للوعي الانساني امكانية اجراء قبض على السيرورة الطبيعية مطابق ، فهي نفسها في هذه السيرورة عنصر ونتيجة بآن. مع هذا التصور لوحدة ــ اجل متصوَّرة في حدود ــ مفردات مثالية ــ هي وحدة الانسان والطبيعة ، يقطع شيلنغ الحقبة الاخيرة ، في المقام الاول : «اذ ان وعي الذات الذي يحوزه الانسان ليس بتاتا وعي هذه الطبيعة التي مرت بكل المراحل ، انه بالضبط ليس سوى وعيه لذاته ، وهو لا يتضمن او يقتضي بأي حال امكانية وعي علمي لكل الصيرورة . هذه الصيرورة الكلية ــ الكونية تبقى لنا غريبة وغير قابلة للنفاذ بقدر ما كانت تكون كذلك لو لم يكن لها في يوم من الايام اية صلة معنا» (٢٤) . ان سيرورة الطبيعة ، بقدر ما ــ كما يتصورها شيلنغ الان ــ يمكن ان تُعرف ، لا تنير مطلقا علم الانسان ، كما لا يستطيع نشاطه العملي ان يسهم في اطلاعه على الواقع الخارجي : «بعيدا تماما عن ان يجعل الانسان وفعله العالم مفهوما ، انه هو نفسه ابعد شيء عن امكان ان يُفهَم» (٢٥) .

ولكن بتمزيقه هذه الرابطة يتبنى شيلنغ موقفا مضادا للتطورية بشكل واضح.

---

٢٤ ــ شيلنغ ، المرجع المذكور ، ص ٦ .

٢٥ ــ المرجع نفسه ، ص ٧ . هنا شيلنغ يسبق على فكرة عزيزة على الوجودية الحديثة من هايدغر الى ياسبرس : فكرة ان الانسان بالمبدأ لا يُعرف .

ها هو الان يتكلم بسخرية عن فكرة تقدم لا حد له ، ولا يمكن ان يكون حسب رأيه سوى «تقدم بلا معنى» . يتحدث عن هذا «التقدم الذي لا يرتاح ولا ينقطع ، الذي نرى فيه بداية شيء ما حقا جديد ، حقا آخر ، الذي هو جزء من بنود ايمان الحكمة الحديثة» (٢٦) . هذا الرفض لفكرة التقدم يقود شيلنغ الى ان ينفي ايضا فكرة تطور من الادنى نحو الاعلى ، من بدايات بدائية الى مراحل اكثر فاكثر ارتفاعا. هنا ايضا ، يعارض بقوة نظرية التطور التي كانت قد نمت في المانيا جوهريا تحت تأثير الاتجاهات الجدلية للمثالية الموضوعية : «احدى هذه البديهيات ان كل علم، كل فن ، كل ثقافة انسانية ، كان يجب ان يكون لها بدايات بائسة» (٢٧) . بما ان التطور ، بالنسبة لشيلنغ ، لا يمكن أن يجري من الادنى نحو الاعلى ، فلا يمكن كذلك ان يكون ، بالنسبة له ، النتاج المحايث لقواه ذاتها ، تطور الانسان لا يمكن ان يكون نتيجة افعاله هو . لذا فان «الرأي المسيطر الذي يرى ان الانسان والانسانية منذ البدايات متروكون لانفسهم ، انهم فتشوا عن طريقهم «على العميانة» ، بدون نجدة numen إله ، مسلمين فريسة للصدفة الاكثر لارحمة ، متلمسين مكانهم في دياجير الظلام» هو في نظر شيلنغ مغلوط ايضا (٢٨).

في نهاية الحساب ، لم يعد في نظر شيلنغ ثمة تطور . بينما في شبابه ، مرتبطا في ذلك بغوته ، كان قد ساعد على التدشين الفلسفي لهذه التطورية التي وقفت ضد نظرية الطبيعة السكونية الستاتيكية (او التي تقطعها «انهيارات») لـ كوفييه Cuvier ولينه Linné ، هو الان ينادي ضد التطور كوفييه ذاته وينفي ، استنادا اليه ، مبدأ التطور ذاته . بل يحمل هذه التطورية الى الخرق والمحال بقوله ان «من يؤمن بتطور تاريخي حقيقي عليه عندئذ ان يقبل بعدة خلقات متتابعة» (٢٩) . بداهة : اذا ، في الطبيعة وفي التاريخ ، الحوادث لا يمكن ان تكون المحصلة الناتجة عن القوى التي ساهمت في مجيئها ، ينبغي لكي يولد شيء ما جديد كيفا ان يكون ثمة «خلق» ــ ولكن لا نرى جيدا في ماذا يكون هذا التدخل من قوة عالية متعالية اكثر صلاحا من الناحية العلمية اذا كان لا يحصل الا مرة واحدة ، وليس عددا من المرات . ديماغوجيا شيلنغ قوامها في انه ، حسب حاجات القضية ، يجادل تارة ضد الجدل بحجج شبه ـ علمية ، وتارة ضد العلم عموما بـ «مبادىء» اللاهوت اللاعقلانية .

---

٢٦ ــ شيلنغ ، المرجع المذكور ، ٢ ، ١ ، ص ٢٣٠ .

٢٧ ــ شيلنغ ، المرجع المذكور ، ص ٢٢٨ .

٢٨ ــ شيلنغ ، مرجع مذكور ، ص ٢٣٩ .

٢٩ ــ المرجع نفسه ، ص ٤٩٨ .

هذه الانماءات من شيلنغ عن التاريخ تشكل بالطبع تضادا مطلقا مع «فكـرة شبابه الصائبة والصادقة» ، مع تفكير بداياته . ولكنها من جهة ليست في الجوهر سوى صدى الفلسفة الرومانطيقية ــ الرجعية للاعادة ، وهي من جهة اخرى انما فقط تواصل وتمد الاتجاه الرجعي لحقبته الاولى . ففيما يتصل بالتاريخ البشري ، شيلنغ يشدد على ان «النوع البشري لا يظهر كلا واحدا ، بل يظهر منقسما الى كتلتين كبيرتين ، بحيث ان البشري لا يبدو كائنا الا في جهة واحـدة» (٣٠) . التفاوتات المبدئية ، النوعية ، داخل النوع الانساني ، هي ملك لجوهره بالذات، لا يمكن حذفها : «ان فروقا كالتي بين **الكافر Cafres والاحباش والمصريين** تعود صعودا الى عالم الفكر ، الى كون المثل» (٣١) . يتبع بعد قليل دفاع (بتعبير ملتو، ولكن المعنى واضح تماما) عن استرقاق الزنوج في افريقيا (من هنا الى نظرية العروق لـ غوبينو **Gobineau** خطوة واحدة) .

بطبيعة الحال ، ما زال شيلنغ يعطي كاساس لفلسفته الجديدة عن الدولـة «العقل الموضوعي ، الذي يسكن الاشياء عينها» : ولكن العقل الذي مثلا «يشترط اللامساواة الطبيعية» ، الذي يملي «الفرق ، المحفور في عالم المثل ، بين الحاكمين والمحكومين» (٣٢) . لا فائدة من تبيان في ماذا هذه الرؤى ، التي اساسها الفلسفي هو «التصنع» الرومانطيقي ، تقود مباشرة الى اللاعقلانية السياسية والاجتماعية لـ هالر وسافينيي ، اللذين يعلنان ان الدساتير والقواعد الحقوقية لا يمكـن ان تصنع . لنكتف بالاشارة الى ان الثورة في نظر شيلنغ هي «حين تكون مرادة، جريمة لا يقارَن به شيء ، لا يتساوى معها شيء ، فيما عدا ربما جريمة قتـل الاب» (٣٣) : نفهم هنا افضل من اي وقت آخر كيف كانت فلسفة شيلنغ العجوز جاهزة لدور فلسفة رسمية للرجعية البروسية في ظل فريدريك غليوم الرابع .

نفهم ايضا لماذا كان يجب ان يكون راس حربة مجادلة شيلنغ موجّها ضـد فلسفة هيغل . اذ بالرغم من محافظته ، من ترادداته ، من تسوياته اليمينية ، من لعبه الملتبس بين فلسفة ولاهوت ، فان جوهر طريقة هيغل الجدلية هو حركـة المفهوم الذاتية التلقائية ، انه يصادر [يضع كمسلّمة] وحدة ، محايثة ، سببيـة داخلية للعالم الارضي ، لا تترك اي مكان لتعالٍ ما ايا كان في الطبيعة او فـي

---

٣٠ ــ شيلنغ ، ص ٥٠٠ .

٣١ ــ المرجع نفسه ، ص ٥١٣ .

٣٢ ــ المرجع نفسه ، ص ٥٣٧ و٥٤٠ .

٣٣ ــ المرجع نفسه ، ص ٥٤٧ .

التاريخ . من هنا تهمة شيلنغ الرئيسية : «عند هيغل ، الفلسفة النافية السالبة تزعم انها تحوي لوحدها الحقيقة ولا تشعر بالحاجة الى اكمال ذاتها بفلسفة واضعة موجبة » .

في نقده بالضبط ما هو ايجابي ، تقدمي ، عند هيغل ـ الطريقة الجدلية ـ ، لا يكتفي شيلنغ بأن يبيّن عند هيغل الطريق الذي يقود الى الالحاد . يوحي بأن الراديكالية السياسية والالحاد عند الهيغليين اليساريين الذين بدؤوا يتظاهرون على المكشوف هما عاقبة منطقية وحتمية للهيغلية . ان خطيئة هيغل الاصلية هي انه يرى في ما ليس محويًا في الفلسفة السلبية الا بالقوة او الامكان «سير الصيرورة الحقيقية» . ـ «بعد وضع ذلك ، بما ان الله حسب كينونته الخاصة او الاصيلة لم يكن حاضرا الا بالقوة او الامكان في اللافرق ، وبما ان الحركة لم تكن موضوعة في الله بل في الموجود ، لم يعد من الممكن الافلات من فكرة سيرورة فيها يتحقق الله بشكل متصل دائم وازلي ، ولا من الخيالات الغريبة التي اضافها الى هذه الفكرة رجال سيئو الاطلاع او سيئو النية ....» (٢٤) . في مكان آخر ، شيلنغ يندب صراحة الخلط بين الفلسفة الايجابية والفلسفة السلبية : «هنا جذر البلبلة والحماقات التي سقطوا فيها : حين حاولوا تمثيل الله مأخوذا في سيرورة تحكمها الضرورة ، ومن ثم ، بما ان هذا لم يكن كافيا ، التجؤوا في الالحاد المحض البسيط . هذا الخلط حال دون فهم التمييز [بين فلسفة موجبة وفلسفة سالبة ـ ج. لوكاكش]» (٢٥) . لا يفوته ان يلاحظ ان افكار هيغل ، بعد ما فقدت حظوتها «في الدوائر العليا والمثقفة (اي في البروقراطية البروسية)، انصبت في المراتب الاجتماعية الادنى حيث حافظت على نفسها» (٢٦) .

هذا الفضح للجدل في اعلى شكل بلغه ، بوصفه ملحدا وثوريا وشعبيا ـ عاميا، كان له ان يزداد وزنا بكونه يأتي من شيلنغ ، رفيق الشباب لهيغل ، المؤسس ـ المشارك معه للجدل المثالي الموضوعي ، الرجل الذي كانت فلسفة شبابه (هذه التي يدعوها الان سلبية) ، حسب هيغل نفسه ، نقطة الانطلاق المباشرة ، التاريخية ، لإنضاج الجدل (الهيغلي) . شيلنغ كان يفكر انه بتبيانه في الجدل الهيغلي معنى ـ مناقضا ـ للمعنى ـ الحقيقي عن الفلسفة السلبية انما يلحق بانصار هيغل ضربة لن ينهضوا بعدها وان هؤلاء ، باستثناء الذين كانوا قد «تجذّروا» بلا أمل في رجوع ـ اذن الليبراليين من جميع درجات اللون ـ ،

---

٣٤ ـ شيلنغ ، المرجع المذكور ، ص ٣٧٤ .
٣٥ ـ شيلنغ ، المرجع المذكور ، ٢ ، ج٣ ، ص ٨٠ .
٣٦ ـ المرجع نفسه ، ١ ، ج١٠ ، ص ١٦١ .

سيلتحقون بمعسكر فريديريك غليوم الرابع .

ولكن مجادلة شيلنغ لا تقتصر على استثماره هكذا السلطة التي محضتّه اياها فلسفة شبابه . اجل ، انه يضع ثقل هجومه على الوجه التقدمي للجدل الهيغلي ، ولكن في مجادلته تظهر موضوعات تسلّط الضوء بشكل ماهر على جوانب الضعف عند هيغل . سوف نرى ان هذه المجادلة ديماغوجية في طريقتها وانها ترمي الى الظلامية من حيث اهدافها . ولكن من المفيد ملاحظة انها تبرز نقاط ضعف حقيقية ، وليست اقل نقاط الضعف شأنا ، في جدل المثالية الموضوعية : نقاط الضعف التي سيكون لنقدها الصحيح ان يقود الى قفزة للطريقة الجدلية الى الامام . هنا نرى ان مراحل تطور اللاعقلانية لا تستنتج من خطها الخاص بل من المعضلاتية العيانية لمراحل التقدم الموافِقة في المجتمع وبالتالي في الايديولوجيا. خلال الاربعينات كانت المعضلة المطروحة هي المضي من الجدل المثالي الى الجدل المادي . اذاً ، من وجهة نظر الطريقة ، ان نقداً للمثالية الموضوعية من اليمين يشكل مركز الجهود اللاعقلانية ، لانه يرمي الى منع الانتقال الى الجدل المادي ، يرمي الى تحويل المثالية الموضوعية الى صوفية . إبان تفسخ الهيغلية ، لعبت هذه الاتجاهات دورا حاسما في مناظرة شيلنغ ضد هيغل . سبق ان بيّنا ذلك .

المعضلة الرئيسية التي يثيرها انحلال الهيغلية هي المعضلة العريقة التي قسمت الفلسفة في كل زمن : مثالية أم مادية ، اولوية الكينونة ام اولوية الوعي . المثالية الموضوعية كانت قد وجدت ، مع نظرية هوية الذات والموضوع ، ما يشبه حلا . وكانت قد حاولت ، على هذه القاعدة المهتزّة والمنخورة ، ان تشيد البناء الشامخ، بناء منظومة جدلية . ان استعار صراعات الطبقات منذ ثورة تموز في فرنسا ادى بالضرورة ، في كل فروع الفلسفة ، الى انفلاق هذا الحل الوهمي والزائف . في فلسفة فويرباخ يبلغ انحلال المنظومة الهيغلية ذروته ، وذلك في السنوات ذاتها التي كان فيها شيلنغ يعلّم في برلين .

والحال ، ان مسالة اولوية الكينونة او الوعي تلعب في نظرية المعرفة التي بها شيلنغ يعارض هيغل دورا رئيسيا . في تحليلنا وهم شيلنغ ، الوهم الذي كان يجعله يرى في فلسفته السلبية فلسفة شبابه ذاتها ويجعله يعتقد ان هذه قابلة، بدون تحويل ، لان تكمّل وحسب بفلسفة ايجابية ، بيّنا انه تخلى بالفعل عن مواقع الهوية ذات ـ موضوع . الان اذ ينقد فلسفة هيغل ، يرى نفسه مرغما على ان يضع مسألة اولوية الكينونة على الوعي . يفعل ذلك مرارا ، على الاقل للوهلة الاولى وفي الظاهر ، بكثير من الوضوح والدقة . يتحدث مثلا عن التنافي الاعلى وعن الوحدة الاسمى في الفلسفة ، ويخلص الى ان «الاولوية في هذه الوحدة ليست

في جهة الفكر ، الكائن اول ، الفكر ليس الا ثانيا ، انه يتبع وحسب» (٣٧) ، أو في مكان آخر «ليس لانه ثمة فكر ثمة كائن ، بالعكس لانه ثمة كائن ثمة فكر» (٣٨).

سنرى قريبا الى ماذا تنتهي بالواقع هذه التأكيدات . لنكمل الان المسالة المبدئية التي ظهرت هنا بمسالة اخرى لا تقل عنها «ازلية» ولا تقل عنها مركزية في سير انحلال الهيغلية ، ولكن حلها ما كان يمكن ان ياتي الا من المادية التاريخية : معضلة علاقات النظرية والممارسة . المنظومة الهيغلية تكتمل على نحو تأملي تماما، مع تذكير واع بـ «theoria» [نظر ، نظرية] ارسطو ، وان كانت طريقة هيغل قد انجبت قبل ذلك عددا من المعضلات الهامة المتصلة بالتفاعل بين النظرية والممارسة — لاسيما في مسألة الشغل ، الادوات ، الخ ، التي يربطها هيغل بالتيليولوجيا [علم الغايات] . ان حقبة انحلال الهيغلية تتحرك هنا بين نقيضين خاطئين : فمن جهة ، الجهود المثالية من اجل تجاوز المآل التاملي لمنظومة هيغل تنتهي غالبا في ذاتوية من طراز فيخته (برونو باور B. Bauer ، موزس هس M. Hess) . ومن جهة اخرى ، فويرباخ ، المنشغل بتجاوز الذاتوية ولاهوت هيغل تجاوزا جذريا ، يسقط في المادية «التأملية» . اذاً ، فالمعضلة ، وان صارت آنذاك ملتهبة لدرجة جعلتها مركز المعركة الفلسفية ، ظلت مع ذلك بدون حل قبل ظهور المادية الجدلية .

ليس مدهشا ان شيلنغ ، مع حسه الحاد بالراهنية الفلسفية ، قد ارسل مسمارا في فلسفة العقل عند هيغل ايضا على هذه المسألة ، مسألة النظرية والعمل . هنا الهدف الذي يرمي اليه شيلنغ مرئي حتى في الصياغات الاكثر عمومية . اذ يتناول الفرق بين فلسفة سلبية وفلسفة ايجابية ، مع استشهاد بـ «الازمة في علوم الطبيعة» — وكانت هذه الازمة حقيقة واقعة — ، يجيء الى الحديث ، مع سهم نقدي ضد هيغل ، عن التنافي او التناحر بين النظرية والممارسة ، ويكتب : «العلم العقلي يقود اذاً الى ما ـ بعد نفسه ويدفع الى التحول الى ضده . ولكن هذا التحول لا يمكن ان ياتي من الفكر نفسه . يلزم من اجل هذا صدمة اولية من الممارسة . في الفكر لا يوجد شيء عملي : المفهوم تأملي بشكل خالص ، شأنه مع الضرورة فقط ، بينما القضية هنا شيء — ما يقع في ما ـ بعد الضرورة ، شيء ما **مُرَاد**» .

ماخوذة في عموميتها المجردة ، هذه الصيغ وامثالها تدلل على ان شيلنغ كان

---

٣٧ ــ شيلنغ ، المرجع المذكور ، ٢ ، ج١ ، ص ٥٨٧ .

٣٨ ــ المرجع نفسه ، ٢ ، ج٣ ، ص ١٦١ ، ملحوظة .

عنده على الاقل شعور أولي بالازمة الفلسفية الحقيقية في زمنه . كان يدرك جيدا ان مفتاح الحل هو في معضلة أولوية الكائن على الوعي ، في البراكسيس كمحك للنظرية . لكن — وهذا طابع مميز لمولد كل لاعقلانية كان لها حقا تأثير تاريخي — لكن شيلنغ لا يلقي في النقاش هذه الصيغ الراهنة رغم طابعها العمومي المجرد والتي تعرف كيف تصيب المثالية الهيغلية حيثما هي ضعيفة ، الا لكي يحوّل فلسفة زمنه عن التقدم الذي كانت تتاهب لتحقيقه ، حتى ينجعل نضال العصر من اجل مجتمع جديد وفلسفة جدلية قادرة على التعبير عنه بشكل مطابق عبثا لا جدوى فيه ، حتى تصبّ الفلسفة في صوفية ذات مظهر جديد و«راهن» ولكن متفقة مع المرامي السياسية والاجتماعية للرجعية .

هذا يصير واضحا بدخولنا في التفاصيل العيانية لهذه الانماءات العامة . اذ يسعى شيلنغ الى تعريف طبيعة هذا الكائن الذي يحدد الفكر والمستقل عنه تعريفا أوضح وادق ، فهو ياتي بشكل طبيعي الى ذكر الشيء — في — ذاته لكنط. بلا شك ، ان نقده انصاف — التدابير الفلسفية عند كنط بعيدا عن ان يكون باساسية نقد هيغل ، رغم أنف حدود هذا الاخير المثالية . يكتب : «هذا الشيء في ذاته هو إما شيء **une chose** ، اي موجود ، وعندئذ هو شيء — ما قابل لان يُعرف ، اذن ليس **في — ذاته** (بمعنى الكلمة الكنطي ، لان كنط يعني بـ في — ذاته ما هو خارج قبضات الفهم) . او ان هذا الشيء في ذاته هو حقا في — ذاته ، اي شيء — ما غير قابل لان يُعرف ، شيء ما لا يمكن تمثيله ، وعندئذ فهو ليس **شيئا** **une chose** » (٣٩) .

ولكن شيلنغ حين يوضح ويعيّن آراءه ينتهي الى هذه الثنائية بين اللاادرية الذاتوية والمثالية فيعالم الظاهرات واللاعقلانية الخالصة في عالم الاشياء في‌ـذاتها [**nouménes**] التي تشكل اساس فلسفة شوبنهاور (هذه القرابة لا نذكرها الا بوصفها احدى مميزات اللاعقلانية — بالفعل شوبنهاور تأثر بشدة في هذا المضمار — لا كارتباط تاريخي ، لم يوجد أو تقريبا ، بين شيلنغ العجوز وشوبنهاور) . يكتب شيلنغ : «نقول : أجل هناك شيء ما هو اول ، هو «في‌ـذات» لا يُعرف ، الكائن في‌ـذاته بلا قياس ولا تَحدّد ، ولكن لا يوجد شيء في‌ـذاته . كل ما هو موضوع **objet** بالنسبة لنا هو سلفا شيء ما معتلّ بالذاتية ، اي شيء ما وضع على الاقل جزئيا كذاتي» (٤٠) .

هكذا ينزلق شيلنغ في المثالية الذاتية وبالوقت نفسه في لاعقلانية ليس لها

---

٣٩ — شيلنغ ، ١ ، ج١٠ ، ص ٢٣٩ .

٤٠ — شيلنغ ، المرجع المذكور ، ص ٢٤٠ .

قاع ، لا بفعل ارادته الصريحة بل بفعل طريقته : ارادته الواعية هي تكنيس التوجه نحو فكرة امكان المعرفة وعلم الطريقة الجدلية الموجود في ازمة نمو ، لا باسم لاعقلانية جذرية بل باسم «عقل اعلى» : «الفلسفة الموجبة» ، اي العودة ، المؤسسة فلسفيا حسب زعمها ، الى اللاهوت . ما ان تكون المسألة هي وصف المضي من الفلسفة السالبة الى الفلسفة الموجبة وصفا عيانيا حتى تتبدد وتختفي بشكل مثير للفضول أولوية الكائن على الوعي التي كانت في البداية قد اكدت بكل ذلك العزم. بشكل اوضح وادق : الكائن الذي جرى الحديث عنه بمفردات بالغة التجريد والعمومية يتحول بشكل لا يُحَسّ ، بلا توسط ، بلا تعليل ، الى كائن متعالٍ على كل عقل ــ الله . يقول شيلنغ : «اعتقد انني بيّنت ، في كل ما تقدم ، انه اذا كان موجودا او يجب ان يوجد كائن عقل ، فعليّ ان افترض بشكل مسبق هذا الروح . ولكن هذا لا يؤسس بعد كينونة هذا الروح ، لا يمكن تأسيسها الا بالعقل اذا كان ممكنا ان نضع كمطلق الكائن العقلي والعقل نفسه . اسّ العقل ، او بالافضل سبب العقل ، ليس بالحري والاحرى معطى الا في هذا الروح الكامل . ليس العقل هو سبب الروح الكامل ، انما فقط لان هذا الاخير موجود ثمة عقل . بذلك تجد نفسها مدمّرة اسس كل عقلانية ، اي كل منظومة ترفع العقل الى علو مبدأ . فقط هذا الذي هو روح كامل هو عقل . ولكنه هو نفسه بلا اساس ، فقط وببساطة لانه كائن « il Est » (٤١) .

هذه الـ «كائن» [Est هو] ــ كينونة Etre ، كائن ، هو) شيلنغ العجوز ــ يجب ، على حد تأكيده ، ان تظهر بوصفها اسّ العقل ، بل يجب ان تكفل سلطان العقل في الميدان الذي هو ميدانه : «الفلسفة الايجابية تذهب من ما هو بشكل مطلق خارج العقل ، والعقل لا يخضع له الا لكي يدخل مباشرة في حيازة حقوقه» (٤٢). اذاً، اذا صدّقنا شيلنغ، ذلك محض «وهم» ان ظهرت الفلسفة الايجابية كأنها «علم معارض للعقل» . ولكن بمفرداته نفسها تفضح عدم انسجامه مع نفسه ، ازدواجيته الديماغوجية . فالعبارة الحمقاء «علم science معارض للعقل» تبين بوضوح الى اية درجة يريد شيلنغ ان يوفق في فلسفته الايجابية بين امور لا يمكن التوفيق بينها . بمساعدة الجهاز المفهومي العالي التطور للجدل المثالي يريد ان يبعث الى الحياة لاهوتا سكولاستيكيا وتناقضات هذا اللاهوت التي ليس لها حل .

هذه التناقضات الداخلية التي ليس لها حل تجد تعبيرا مطاوعا في المفاهيم

---

٤١ ــ شيلنغ ، ٢ ، ج٣ ، ص ٢٤٧ وبعدها .

٤٢ ــ شيلنغ ، ص ١٧١ .

الطرائقية لفلسفة شيلنغ الاخيرة . كل التمييز الشهير بين فلسفة سالبة وفلسفة موجبة يرتكز على واقع ان شيلنغ يصادر تعارضا قاطعا وميتافيزيا بين جوهر الاشياء ووجودها : «شيئان مختلفان مطلق الاختلاف أن نعلم ما موجود هـو quid sit — وان نعلم انه هو [انه كائن] — quod sit — . الاجابة عن السؤال الاول تدخلني في جوهر هذا الوجود ، او ايضا تجعل انني افهمه ، أن عندي عنه مفهوما ، او انني أحوزه هو نفسه في مفهوم . الاجابة عن الثاني ، حقيقة رؤية انه كائن ، لا تعطيني فقط وببساطة مفهوما ، بل تعطيني شيئا — ما يذهب الى ما — بعد المفهوم ويدعى الوجود» (٤٢) . من الواضح ان شيلنغ ، بتاكيده هكذا ان الوجود لا يمكن ان يُستمد من المفهوم ، انما يضع اصبعه على احدى نقاط الضعف في مثالية هيغل المطلقة ، رغم ان قبلة نقده رجعية . حين يعارض الفلسفة السالبة التي هي استنتاجات قبلية حسب العقل الخالص بالفلسفة الموجبة التي تحضر بوصفها عودة الى التجربة ، فانه يفتن هذه الشريحة من البرجوازية التي تستهجن احتقار هيغل (وبالامس احتقار شيلنغ ايضا) للتجريبوية واسلوبه في بناء كل شيء بصورة قبلية . أما انه يعمل على فكرة للتجربة زُيِّفت بشكل كامل لدرجة ان الوحي يظهر كانه موضوع هذه التجربة الخاص فهذا ما يجعل شيلنغ سلفا للاعقلانية الحديثة : فهي ايضا ، من ماخ الى الوجودية الراهنة مرورا بالبراغماتية ، تلجأ الى استعمال متجاوز لكلمة «تجربة» من نفس النوع .

اذاً هذا النقد للهيغلية من اليمين يجنح ويسقط في المحال لانه يرفض للمفهوم، للعقل ، اي رابط مع الواقع . بل يذهب شيلنغ ابعد من ذلك . يلاحظ ان العقل عند هيغل يتعامل مع في–ذات الاشياء ، ولكن — هو يسال — ما هذا الـ في–ذات؟ هل هو كائنية الاشياء ، واقع انها موجودة ؟ «لا ، بتاتا ، اذ ان في–ذات ، كينونة ، مفهوم ، طبيعة الانسان ، مثلا ،تبقى هي نفسها ، حتى لو لم يكن هناك انسان واحد على الارض ، مثلما في–ذات شكل هندسي يبقى هو نفسه ، سواء وجد هذا الشكل او لا» . المقارنة محض سوفسطائية ، اذ ان مثل هذا الشكل الهندسي هو انعكاس في الفكر عن علاقات مكانية جوهرية . كذلك فان «فلسفة التجربة» عند شيلنغ ستجد نفسها موضوعة امام مهمة لا حل لها اذا كان عليها ان تشكل مفهوم الانسان «بصورة مستقلة» عن وجوده . عيب مثالية هيغل انه ، بينما هو على هذه النقطة يعترف دائما على الصعيد العملي والطرائقي بعلاقة تبعية ، فانه في المنظومة بالعكس يعمل وكان تحرك المفهوم ينجب تلقائيا كل التحددات او التعينات العيانية . ان النقد اليميني من جانب شيلنغ ، بدلا من ان يعيد هنا ، كما يفعل النقد اليساري الآتي من فويرباخ ، العلاقة الغنوزيولوجية الواقعية بين الواقع

---

٤٢ – شيلنغ ، ص ٥٧ وبعدها .

وانعكاسه المفهومي ، ينفي كل موضوعية ، كل تأسيس لمفهوم وكينونة الاشياء في الواقع . يجعل من المثالية الموضوعية كاريكاتورا ذاتويا ، يحرمها من الصلات التي كانت تحتفظ بها ، ولو بشكل غير واع او غير منسجم ، مع الواقع الموضوعي (الجوهر كتعيش للكائن عند هيغل) . ان قوام موقع شيلنغ الخاص المفرد هو ان فلسفته السلبية تصير ، تحت المظاهر المقصودة ، مظاهر مثالية موضوعية ، ذاتوية وبراغماتية الى اقصى حد . بل هو لا يكلف نفسه عناء محاولة تأسيس المقولات التي حررها لتوّه (مفرغا اياها من كل واقع موضوعي) في الذات Sujet ، كما كان قد فعل ممثلو المثالية الذاتية . ينجم عن ذلك ان الوجود حسب شيلنغ (واقع أن شيئا من الاشياء موجود) معرّى من كل محتوى ، من كل عقالة : انه هوة او لجة من عدم ، مخفية تحت دعوى انها عقالة إلهية .

ان بنية مذهب شيلنغ الداخلية ، مسيرته غير الواثقة ، جهوده لتوحيد ما لا يمكن توحيده ، انما تميز فلسفة ماخوذة بين عصرين ، موضوعة في القيادة الايديولوجية لحركة طابعها الطبقي ملتبس ومشوش . الوظيفة التي يؤديها شيلنغ في محاولة فريدريك غليوم الرابع ، في محاولة الرجعة الرومانطيقية والمطلقية والنبيلية ، هي التي تحدد هذا الوجه «البنائي» في منظومته ، وهي التي تجعلها في الاخير متابعة وإكمالا لفلسفة الاعادة ، لاتجاهات بادر وأمثاله . اما المركبات البرجوازية في الرجعية البروسية فهي تولّد بالمكس العناصر اللاعقلانية ، النزعة المثالية الذاتية في فلسفته الاخيرة ، العناصر والنزعة التي ستسمح له بأن يكون، رغم ان فلسفته معتبرة ككل قد شاخت بسرعة ، سلفا ممهدا للاعقلانية الحديثة لا يمكن اهماله .

الصدع نفسه يجتاز انماءات شيلنغ العيانية عن معضلة البراكسيس . لقد رأينا كيف كان شيلنغ ، بصواب نسبي ، ينقد الطابع التأملي لمنظومة هيغل . ولكن يبقى ان هذا النقد رغم شرعيته الشرطية رجعي ويمثل تقهقرا كبيرا بالنسبة الى الفلسفة الكلاسيكية . كانت هذه قد حاولت ، في اطار المثالية ، ان تحرر ، إن تبرز ، موضوعية العمل البشري ، في الاقتصاد والمجتمع والتاريخ . الدور الملحوظ الذي تلعبه عند هيغل وجهة نظر النوع ــ العام générique (٤٤) يدلل من جهة على انه لم يفهم بنية المجتمع البرجوازي الطبقية ، لانه يصوّف تطوره الى تطور للنوع الانساني بوجه عام ، ولكنه يدلل من جهة اخرى على ان عند هيغل اتجاها الى القبض فلسفيا على كينونة الانسان الاجتماعية بوصفها طابعا جوهريا للحياة والممارسة البشريتين لا يمكن اغفاله تجريديا . النوازع المتناقضة في

---

٤٤ ــ اي الانسان معتبرا لا كفرد بل كنوع عام ، كجنس genre (ملاحظة المترجم الفرنسي).

منظومة شيلنغ الشيخ تتجلى هنا ايضا في واقع أن فلسفته ترمي في شطر منها الى توفير شرعية فلسفية للمحافظة الاقطاعية والاستبدادية (ليس صدفة ان انطلق فيلسوف الحقوق ورجل السياسة شتال Stahl من شيلنغ ليصير ايديولوجي المحافظة البروسية من المرتبة الاولى) .

يجب اذاً ان لا ندهش اذا كانت فكرة البراكسيس في فلسفة شيلنغ الموجبة مناهضة للمجتمع بشكل جذري ، واذا كانت تولّد فردوية قصوى لن نجد مثيلا لها فيما بعد الا عند كيركغارد وفي الحقبة الامبريالية عند الوجوديين . يكتب شيلنغ : «رأينا ان حاجة الفرد الى حيازة الله خارج العقل (اي ليس فقط في الفكرة ، في الفكر) انما تولد من الممارسة ، من العمل . رغبته ليست عرضية، انها ارادة من الروح ، الذي ، بموجب ضرورة داخلية وفي توقه الى التحرر ، لا يستطيع ان يبقى محبوسا في الفكر . اذا كان هذا المطلب لا يمكن ان ياتي من الفكر فانه كذلك لا يمكن ان يكون مصادرة من العقل العملي . ليس هذا الاخير هو الذي يقود الى الله ، كما يريد ذلك كنط ، انه الفرد والفرد وحده . اذ ليس ما يوجد من عامّ ومن كلي في الانسان هو الذي يطلب الهناء بل الفرد . اذا فكّر الانسان (مدفوعا بوجدانه او بالعقل العملي) بتكييف علاقاته مع الافراد الآخرين على نموذج ما كانت عليه في عالم المثل ، فان ذلك لا يمكن ان يرضي فيه سوى اكثر الامور عمومية ، اي العقل . ولكن ذلك لا يمكن ان يرضيه كفرد . اذ ان الفرد لا يستطيع ان يطلب شيئا آخر لنفسه سوى السعادة» (٤٥) .

لدينا هنا تظاهر اضافي للتناقض الداخلي الذي يجتاز كل فلسفة شيخوخة شيلنغ ، صورة ازدواجية قاعدتها الاجتماعية . هذا من شانه ان يكفي كتحديد لطابع اللاعقلانية ، دون ان يكون ثمة حاجة الى الدخول في تفصيل بنائه للميثولوجيا [الاساطير] وللوحي . كمنظومة ونموذج منظومة ، لم تمارس فلسفة شيلنغ سوى تاثير عابر على تاريخ اللاعقلانية . بالمقابل ، سبق انّ لاحظنا ان موضوعات معزولة قد استطاعت ـ مباشرة او بوسطاء ـ ان تصير اجزاء لا تتجزأ في اللاعقلانية اللاحقة . لذا يبقى علينا مع ذلك ان نذكر بعض هذه الموضوعات ، بدون ان يكون من الضروري ان نحدد بالضبط مكانها في المنظومة .

رأينا ان شيلنغ ، رغم انف احتجاجاته ، قد تخلى عن اتجاهات شبابه التقدمية ، بل وحوّلها الى اضدادها . وعلى العكس من ذلك ، حيثما كان منذ شبابه قد دخل في طريق رجعي اتبع وواصل هذا الطريق . هكذا الامر بشكل

---

٤٥ ـ شيلنغ ، ٢ ، ج١ ، ص ٥٦٩ .

خاص فيما يتصل بالنظرية الارستقراطية للمعرفة . عند شيلنغ الشاب كانت عبقرية الفنان هي الاساس ــ الوهمي ــ لهذه الارستقراطوية . الان الوحي المسيحي هو «أورغانون» صفوة المختارين القليلة العدد ، الامر الذي يصرفنا الى هذا العالم السحري الذي كان اصله التاريخي . ان الوحي ، على حد قول شيلنغ، «ليس شيئاً ما **اصليا** ، ولا شيئا ما **عاما** ، يمتد اتساعه لجميع الناس ، ولا علاقة **دائمة وازلية**» (٤٦) .

هناك لحن آخر لشيلنغ يبشر بوضوح اكبر ايضا باللاعقلانية اللاحقة : تصوره للزمان . لنتذكر رجعية نظريته للتاريخ ، التي تدع تسقط تماما فكرة التطور التي كان يؤيدها في شبابه . الان يجد لهذا التخلي تبريرا في نظرية المعرفة : انه ينفي موضوعية الزمان ، يذوّته تماما ، يماثله مع وعي جريان الزمن . هنا ايضا ، يجب ان نذكر ، على سبيل المقارنة ، ان احد العناصر الاكثر تقدمية في الفلسفة الكلاسيكية من كنط الى هيغل (وجزئيا شيلنغ) هو سعيها ، الذي حدّته تخوم المثالية ، لتأسيس موضوعية المكان والزمان .

حين يكب شيلنغ مجددا ، في كتاباته الاخيرة ، على تذويت الزمان ، فان هذا الامر يستدعي ملاحظتين . اولا هذا التذويت للزمان ليس رجوعا بسيطا الى قبلية او قبلوية كنط ، بل هو من حيث الاساس ــ فشيلنغ يعالج المشكلة اقل بكثير مما يعالجها شوبنهاور وبعده كيركغارد ــ زوال اية موضوعية للزمان في التجربة الذاتية التي للفرد عنه . وثانيا ــ بعكس شوبنهاور الذي يذوّت على نحو واحد وبمرتبة واحدة المكان والزمان عائدا هكذا من كنط الى بركلي ــ يريد شيلنغ ان يؤمّن للزمان موقعا ممتازا في منظومة المعرفة الفلسفية . هذا الاتجاه هو ما يجب ان نشدد عليه بوصفه ينبىء مباشرة باللاعقلانية اللاحقة . ففي طبيعة هذه الاخيرة انها بما ان الحدس هو «أورغانون» كل قبض على الواقع «الحق» فانها تضخم طابعه كمعاش الى ان تجعل الزمان المعاش جوهر الواقع . «فلسفة الحياة» في الطور الامبريالي ستنزع بشكل اقوى ايضا من شيلنغ الى جعل المكان مبدأ الجامد والميت ، والزمان المعاش بالعكس مبدأ الحياة ، ومعارضة كل منهما بالآخر . هذا لا يظهر عند شيلنغ الا ظرفيا ، بالمناسبات . هكذا فهو يشرح ان الفلسفة السلبية «ستبقى تفضيلا الفلسفة للمدرسة ، والفلسفة الايجابية الفلسفة للحياة» (٤٧) . ولكن هذا يبقى عنده امرا عابرا ، فصليا . تفضيله الذي يؤكده للزمان المذوّت ، المعاش ، لا يزداد بذلك الا اهمية . يسمح له بتذويت التاريخ ، بنفي موضوعية

---

٤٦ ــ شيلنغ ، ٢ ، ج٣ ، ص ١٨٥ .

٤٧ ــ شيلنغ ، ص ١٥٥ .

التطور : «بما اننا لا نعرف على العموم زمانا موضوعيا ، عدا الذي هو موضوع posé مع عالم البرهة الآنية ، فاننا لن نجتنب المحال الاخرق الا بأن نقول : في الواقع ، آخر حين من الزمن هو الذي وُضع الاول ، الذي الاحيان السابقة انما فقط تتلوه ، في كونها فيه تظهر بوصفها **ماضية** ، وماضية اكثر بقدر ما هي تسبقه من أبعد ...» (٤٨) .

العاقبة المباشرة لهذا كله هي ان التاريخ قبل ظهور الانسان يصير غير حق ، محروما من كل موضوعية . الحوادث التي حصلت فيه هي ، على حد قول شيلنغ ، «عارية عن المعنى وعن الغائية ، بما ان ليس لها علاقة بالانسان» (٤٩) . هذا التصور للزمان يصبغ كل فلسفته للتاريخ . شيلنغ يتصور التاريخ ك «منظومة للأزمنة» تشمل «الزمان ال ماـقبلـالتاريخي تماما وبشكل مطلق ، والزمان ال ماـقبلـالتاريخي نسبيا ، والزمان التاريخي» . هذه الزمانات المختلفة هي بالنسبة لـه متفارقة في الكيف ، والفرق مقيم في درجة اكتمال الميثولوجيا في كل مرة . عن الزمان الاول يقول شيلنغ انه لم يكن «تعاقبا زمنيا **حقا**» بل «الزمان **المماثل** لنفسه ببساطة ، الزمان **غير الزمني**» . ينجم عن ذلك انه «لا يؤلف بشكل بسيط حد زمن من الازمنة ، بل حد **الزمن عموما** ، انه ما يوجد من اخير ، ما اليه يمكن ان نعود صعودا في الزمان . لايمكن الذهاب بعده في الزمان التاريخي . هو زمان ، ولكنه ليس كذلك في نفسه ، هو كذلك فقط في علاقته مع ما تبع . **فـي نفسه** ليس زمانا ، اذ فيه لا يوجد **قبل** حقيقي ولا **بعد** حقيقي ، لانه نحو من أزلية ...» (٥٠).

هذه الصوفية المنفلتة ، العاقبة المنطقية للنفي المتعصب للتطور في التاريخ الطبيعي والانساني ، تقودنا الى مركز البناء الشيلنغي للكون . فالمنظومة يجب ان تبلغ ذروتها في «الدليل» الفلسفي على الوحي . نعرف طابعهـا الارستقراطي . شيلنغ ، الذي يريد دوما اسناد قراراته اللاعقلانية على حجج شبه ـ عقلية او تزعم انها «من التجربة» ، يشرح ان الوحي يجب ان يبرهَن ب **واقعة** مستقلة عن الوحي . «هذه الواقعة المستقلة عن الوحي هي تحديدا ظهور الميثولوجيا» (٥١) . نرى كيف ان «الزمان اللازمني» الذي ينجب الاساطير يخدم ك «دليل» على حقيقة الوحي المسيحي .

---

٤٨ ـ المرجع نفسه ، ٢ ، ج١ ، ص ٤٩٧ .

٤٩ ـ شيلنغ ، ص ٤٩٦ . هذا النوع من العلاقات بين الوعي المباشر لدى الانسان المعاصر والواقع ما قبل التاريخي نجده ثانية في الماخية . انظر لينين ، **المادية والتجريبية النقدية** .

٥٠ ـ شيلنغ ، ٢ ، ج١ ، ص ٢٣٤ وبعدها .

٥١ ـ شيلنغ ، ٢ ، ج٣ ، ص ١٨٥ .

هذا البناء الصوفي ليس في ذاته ذا شأن كبير بالنسبة لتاريخ الفلسفة . وهو بعد ١٨٤٨ لا يعود يلعب ان صح القول أي دور . اذا كنا قد ذكرناه ، فذلك ليس لإكمال تحديد سمات فلسفة شيلنغ الاخيرة ، بل بالحري والاحرى لان هذه الطريقة في تأمين أسس الاساطير التي تسقط على الحاضر بالانتاجية الخالقة «الاصلية» لزمن «مطلق وموجود وجودا سابقا للتاريخ» هي احد العناصر الجوهرية في اللاعقلانية قبل الفاشية (كلغس Klages ، هايدغر) والفاشية (بوملر Bauemler) . لا كبير اهمية لما اذا كانت قد تأثرت مباشرة بشيلنغ ، فالامر الجوهري هو رؤية كيف وُلدت مثل هذه الاساطير و«اساساتها» منطقيا على قاعدة نفي التطور نفيا جذريا ، كيف يدفع تحطيم العقل العامل في التاريخ الفكر في عدم صوفية بلا قاع . ما يهم ايضا هو أن نفهم انه ما من ثقافة فكرية او إستيطيقية ، ما من علم عياني موجود ، يقدم حماية ضد هذه اللجة من لا معنى ، اذا كان صراع الطبقات يدفع شريحة اجتماعية ما وايديولوجييها والجمهور المتأثر بهم الى نفي وقائع الواقع الاجتماعي الاكثر جلاء والاكثر اساسية او الى الشك في هذه الوقائع .

الفهرست

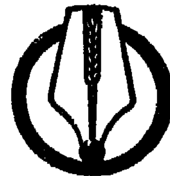
هذا الكتاب

اللاعقلانية ظاهرة دولية للطور الامبريالي: وليم جيمس، برغسون، الخ. لماذا كانت ألمانيا أرضها المختارة؟ بعض خصائص تطوّر ألمانيا التاريخي. مسألة أسلاف اللاعقلانية: باسكال وآخرون. الثورة الفرنسية وهيغل: العقل أو الجدل. المنشأ التاريخي والفلسفي للاعقلانية بوصفها تياراً حديثاً. ياكوبي، شيلنغ الأول وشيلنغ الأخير: الحدس الذهني. الفن، الدين، الأساطير.

هذا الكتاب ليس تاريخاً للفلسفة الرجعية في ألمانيا، فاللاعقلانية لا تمثّل سوى أحد الاتجاهات الجوهريّة للفلسفة الرجعية البرجوازيّة.

بل هو تاريخ للاعقلانية الألمانية في السياق الاجتماعي - السياسي - والايديولوجي. ألمانيًا ودوليًا.

إن خط الكتاب، وخط عمل لوكاكش وقاعدة انطلاقه هو الجدل الحديث.



دار الحقيقة - بيروت
ص . ب ٨١٤٧

الثمن : ١١ ل . ل
او ما يعادلها